اسْتِحَالَةُ الْمَعِيَّةِ بِالذَّاتِ

وَمَا يُضَاهِيهَا مِنْ

مُتَشَابِهِ الصِّفَاتِ

تأليف

الشيخ محمد الخضر الشنقيطي



دار البصائر

استحالة المعية بالذات

وما يضاهيها من

متشابه الصفات

استحالة المعية بالذات

وما يضاهيها من

متشابه الصفات

تأليف

الشيخ محمد الخضر الشنقيطي

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٨/٨٠٠١

الترقيم الدولي

I.S.B.N. 978-977-6259-30-0



القاهرة . زهراء مدينة نصر.

محمول: ٠١٠٥٠٤٨٩٨٢ - ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥

مركز التوزيع/ ٢٢درب الأتراك خلف الجامع الأزهر.

محمول: ٠١٠٢٤٣٦٢٦٣ - ٠١٦٨٨٣٣٥٢٤

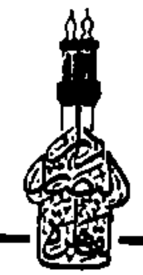
الطبعة الأولى

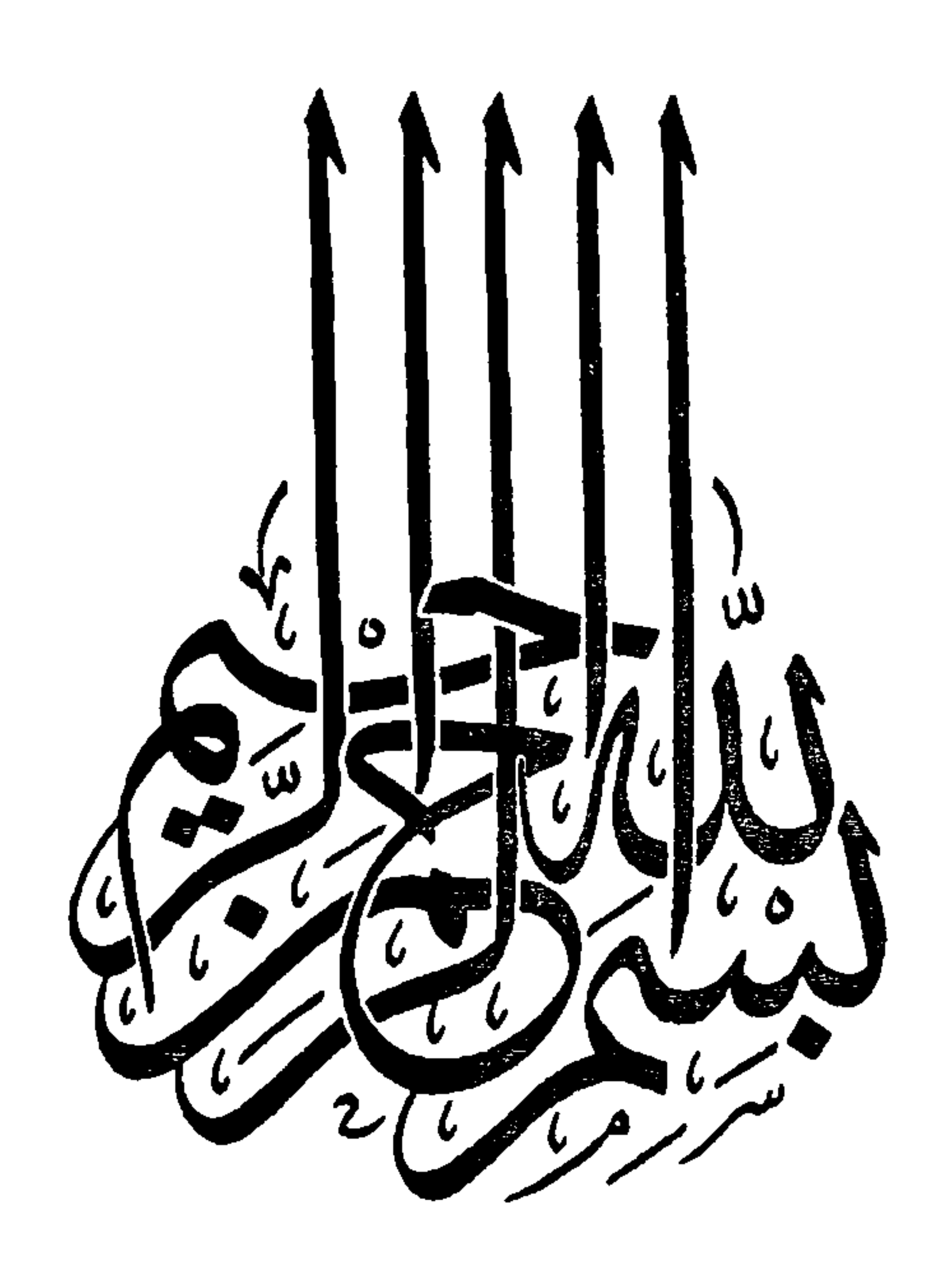
١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م



تأليف

الشيخ محمد الخضر الشنقيطي





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على النبي الكريم، الحمد لله المنزه عن الأين والكيف والتطوير، لا شبيه له في ذاته وصفاته ولا نظير، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الشفيع البشير النذير، الموحى إليه بما فيه النجاة من اليوم العسير، وعلى آله وصحبه المتلقين للوحي المنزل عليه من الكتاب المكنون عاملين بمحكمه ولما فيه من المتشابه مفوضين بعد تنزيهه تعالى عما لا يليق به من صفات المخلوقين، وعلى تابعيهم ومن تأوله بما أفصحت به لغة الكتاب العربي المبين.

أما بعد:

فإني قد كنت منذ زمان يثلج صدري لأن أؤلف تأليفًا يكشف الغطاء عن متشابه الأحاديث والتنزيل، والأقدار تؤخرني وتصدني عن ذلك السبيل، إلى أن جاءني سؤال من أبناء عمي موسان من البلاد النائية عن المعية الذاتية هل تمكن في حقه تعالى أو تستحيل؟ فانشرح لهذا التأليف صدري، راجيًا من الله تعالى أن يشد فيه أزري ويحط به عني جميع وزري، ويرفع به في الملأ الأعلى ذكري، بجاه الحبيب الذي هو في الدارين ذخري، عليه صلاة وتسليم ما دام نجم في السماء يجري، وعلى آله وصحبه ومن تلاهم في الديانة بالفحص والتحري.

وقد رتبته على مقدمة مشتملة على أربعة فصول وعشرة أبحاث وخاتمة، وَبَيَّنْت فيه جُلَّ ما ذكره البخاري في كتاب التوحيد من النعوت وسميته **«استحالة المعية بالذات، وما يضاهيها من متشابه الصفات»**.

المقدمة:

فصولها الأربعة:

الأول: في حقيقة التوحيد وما قيل فيه من النظر والتقليد، وهو فصل طويل جليل مشتمل على علم غزير.

والثاني: في خلق أفعال العباد.

والثالث: في حقيقة المحكم والمتشابه.

والرابع: فيما قيل في المتشابه من التفويض والتأويل.

* * *

الفصل الأول

في حقيقة التوحيد

أقول فيه: اعلم أن التوحيد لغة: جعل الشيء واحدًا قال في القاموس: وَحَّدَهُ توحيدًا جعله واحدًا، واصطلاحًا: له إطلاقان يطلق عَلَمًا على الفن المدون- ويأتي حده إن شاء الله تعالى، وله إطلاق آخر مختلف في المراد به اختلافًا كثيرًا فسره بعض أهل السنة فقال: التوحيد لا بمعنى الفن المدون: إفراد العابد المعبود بالعبادة: أي تخصيصه بها وقصر استحقاقها عليه فلا يشرك غيره فيها عَبَدَهُ بالفعل أم لا؛ إذ فعلها ليس شرطًا فيه مع اعتقاد وحدته ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا؛ فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته تعالى الانقسام بوجه ما، لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقًا للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد؛ بأن تكون له تعالى قدرتان مثلًا، ولا يدخل أفعاله الاشتراك أي ليس لأحد تأثير في فعلٍ ما لا بالاستقلال ولا بغيره؛ إذ الأفعال كلها- خيرًا كانت أو شرًّا- منسوبة له تعالى خلقًا وإيجادًا ولغيره كسبًا، قال العلامة ابن الشحنة في منظومته:

وَأَفْعَالُ الوَرَى خَيرًا وَشَرًّا ... بِخَلْقِ اللهِ ثُمَّ بِالاكْتِسَابِ

فَنَعْزُوهَا لَهُ عَزْوَ اخْتِرَاعٍ ... وَنَعْزُوهَا لَهُمْ عَزْوَ اكْتِسَابِ

وقيل في تفسيره: هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات فهي غير حادثة ليست في زمان ولا في مكان؛ فهذا مستلزم لصفات السلوب، ولا معطلة أي خالية عن الصفات خلافًا للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية حيث قالوا: إنه تعالى عالم بلا علم، وهكذا زاعمين أن وجودها ينافي التوحيد.

قلنا:

المنافي تعدد ذوات لا وجود ذات بصفات ثابتة لها فهذا هو عين الكمال، وحكي عن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة أنه كان يقول:

إن الله تعالى عالم بذاته لا لعلم قام به وهكذا؛ فوقف عليه أعرابي فسمع كلامه فأنشأ يقول:

أَرَاكَ سَقِيمَ الفَهْمِ يَا عَمْرُو جَاهِلًا — عَلِيمَ الحِجَا وَالعِلْمِ مُسْتَرْذِلَ النَّظَرْ
أَتَرْضَى إِذَا مَا قَالَ يَا عَمْرُو قَائِلٌ — أَبُوكَ عَلِيمٌ دُونَ عِلْمٍ وَلَا نَظَرْ
حَلِيمٌ بِلَا حِلْمٍ تَقِيٌّ بِلَا تُقًى — سَمِيعٌ بِلَا سَمْعٍ بَصِيرٌ بِلَا بَصَرْ
جَوَادٌ بِلَا جُودٍ وَفِيٌّ بِلَا وَفًى — جَمِيلٌ بِلَا حُسْنٍ حَيِيٌّ بِلَا خَفَرْ
شُجَاعٌ بِلَا بَطْلٍ رَضِيٌّ بِلَا رِضًى — أَمِينٌ بِلَا أَمْنٍ خَطِيرٌ بِلَا خَطَرْ
مَدِيحًا تُرَاهُ أَوْ هِجَاءً وَسُبَّةً — فَلَا أَنْتَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ عَلَى خَطَرْ. اهـ

ويأتي -إن شاء الله- الرد البالغ عليهم في بحث استحالة المعية بالذات، وبحث الصوت والكلام، وفي هذا الفصل أيضًا.

وفي فتح الباري: وأما أهل السنة ففسروا التوحيد بأنه نفي التشبيه والتعطيل، ومن ثم قال الجنيد- فيما حكاه أبو القاسم القشيري: التوحيد إفراد القديم من المحدث، وقال أبو القاسم التميمي في كتاب الحجة: التوحيد مصدر وَحَّدَ يوحد، ومعنى وَحَّدْت الله: اعتقدته منفردًا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه، وقيل: وَحَّدْتُه علمته واحدًا، وقيل: سلبت عنه الكيفية والكمية؛ فهو واحد في ذاته لا انقسام له، وفي صفاته لا شبيه له، وفي الهية وملكه وتدبيره لا شريك له، ولا رب سواه ولا خالق غيره، وقيل: توحيد الله الشهادة بأنه إله واحد، وهذا هو الذي يسميه بعض غلاة الصوفية: توحيد العامة، قال: وقد ادعى طائفتان

في تفسير التوحيد أمرين اخترعوهما:

أحدهما: تفسير المعتزلة له، وقد كانوا يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الإلهية؛ لأن اعتقادهم أن إثباتها يستلزم التشبيه، ومن شبه الله تعالى بخلقه أشرك، وهم في النفي موافقون للجهمية، ويأتي تعريفهم قريبًا.

الثاني: تفسير غلاة الصوفية فإن أكابرهم لما تكلموا في مسألة المحو والفناء وكان مرادهم بذلك المبالغة في الرضا والتسليم وتفويض الأمر بالغ بعضهم حتى ضاهى المرجئة في نفي نسبة الفعل إلى العبد، وجرَّ ذلك بعضهم إلى معذرة العصاة، ثم غلا بعضهم فعذر الكفار، ثم غلا بعضهم فزعم أن المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود، وعظم الخطب حتى ساء ظن كثير من أهل العلم بمتقدميهم وحاشاهم من ذلك، وقد مر كلام شيخ الطائفة الجنيد وهو في غاية الحسن والإيجاز، وقد رد عليه بعض من قال بالوحدة المطلقة فقال: وهل من غير؟ ولهم في ذلك كلام طويل ينبو عنه سمع كل من كان على فطرة الإسلام والله المستعان اهـ.

فِرَق المقرين بالإسلام خمس:

قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل: فرق المقرين بملة الإسلام خمس: أهل السنة، ثم المعتزلة ومنهم القدرية، ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية، ثم الرافضة ومنهم الشيعة، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والإباضية، ثم افترقوا فرقًا كثيرة واصلة إلى ما أخبر به صلى الله تعالى عليه وسلم من أن هذه الأمة ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة، وقد بيَّن أبو إسحاق الشاطبي جميع الفرق في كتابه الاعتصام بالكتاب والسنة، وأكثر افتراق أهل السنة في الفروع، وأما في الاعتقاد ففي نبذ يسيرة، وأما الباقون ففي مقالاتهم ما يخالف أهل السنة

الخلاف البعيد والقريب.

فأقرب فرق المرجئة من قال: الإيمان: التصديق بالقلب واللسان فقط، وليست العبادة من الإيمان، وأبعدهم الجهمية القائلون: إن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية، والكرامية القائلون: بأن الإيمان قول باللسان فقط، وإن اعتقد الكفر بقلبه، وساق الكلام على بقية الفرق، ثم قال: فأما المرجئة فعمدتهم الكلام في الإيمان والكفر فمن قال: إن العبادة من الإيمان وأنه يزيد وينقص ولا يُكَفِّر مؤمنًا بذنب ولا يقول: إنه يخلد في النار فليس مرجئيًا ولو وافقهم في بقية مقالاتهم، وأما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر؛ فمن قال: القرآن ليس بمخلوق وأثبت القدر ورؤية الله تعالى يوم القيامة وأثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة، وأن صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الإيمان فليس بمعتزلي وإن وافقهم في سائر مقالاتهم، وساق بقية ذلك إلى أن قال: وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ونافٍ؛ فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون، ورأس المشبهة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فإنهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه، ومثلهم في التشبيه الخوارج والظاهرية والحشوية الذين يجرون آيات الصفات على ظاهرها- تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا- ونظير هذا التباين قول الجهمية: إن العبد لا قدرة له أصلًا، وقول القدرية: إنه يخلق فعل نفسه.

وقد قال ابن بطال: غرض البخاري الرد على الجهمية في زعمهم أن الله تعالى جسم، واعترض عليه في الفتح فقال: لعله أراد أن يقول المشبهة، وأما الجهمية فلم يختلف أحد ممن صنف في المقالات أنهم ينفون الصفات حتى نُسبوا إلى

التعطيل، وثبت عن أبي حنيفة أنه قال: بالغ جهم في نفي التشبيه حتى قال: إن الله ليس بشيء.

تعريف الجهمية وشيخهم جهم:

وقال الكرماني: الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة: أن لا قدرة للعبد أصلًا وهم الجبرية- بفتح الجيم وسكون الموحدة- وليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة، وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا: إن القرآن ليس كلام الله وإنه مخلوق.

وقد ذكر الأستاذ أبو منصور عبدالقادر بن طاهر التميمي البغدادي في كتابه الفَرْقُ بين الفِرَقِ: إن رءوس المبتدعة أربعة... إلى أن قال: والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وقال: لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما يُنسب الفعل إلى العبد مجازًا من غير أن يكون فاعلًا أو مستطيعًا لشيء، وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيءٌ أو حيٌّ أو عالمٌ أو مريدٌ، حتى قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، قال: وأصفه بأنه خالق ومحيي ومميت وموحِّد- بفتح المهملة الثقيلة- لأن هذه الأوصاف خاصة به، وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلمًا به، وأنكر أن الله كلم موسى تكليمًا وأنه اتخذ إبراهيم خليلًا.

ونقل البخاري عن محمد بن مقاتل قال: قال عبدالله بن المبارك: ولا أقول بقول الجهم: إن له قولًا يضارع قول الشرك أحيانًا، وعن ابن المبارك: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكي قول جهم، وعن عبدالله بن شوذب قال: ترك جهم الصلاة أربعين يومًا على وجه الشك، وأخرج ابن خزيمة في التوحيد ومن طريقه البيهقي في الأسماء قال: سمعت أبا قدامة يقول: سمعت أبا

معاذ البلخي يقول: كان جهم على معبر ترمذ وكان كوفي الأصل فصيحًا، ولم يكن له علم ولا مجالسة أهل العلم فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له: صف لنا ربك؛ فدخل البيت لا يخرج كذا ثم خرج بعد أيام فقال: هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء، وأخرج البخاري من طريق عبدالعزيز بن أبي سلمة: قال كلام جهم صفة بلا معنى وبناء بلا أساس ولم يعد قط في أهل العلم، وسئل عن رجل طلق امرأته قبل الدخول فقال: تعتد امرأته، وأورد آثارًا كثيرة عن السلف في تكفير جهم اهـ.

و ذكر الطبري في تاريخه في حوادث سنة سبع وعشرين: أن الحارث بن سريج خرج على نصر بن سيار عامل خراسان لبني أمية وحاربه، والحارث حينئذ يدعو إلى العمل بكتاب الله والسنة، وكان جهم حينئذ كاتبه ثم تراسلا في الصلح وتراضيا بحكم مقاتل بن حيان والجهم؛ فاتفقا على أن الأمر يكون شورى حتى يتراضى أهل خراسان على أمير يحكم بينهم بالعدل، فلم يقبل نصر ذلك واستمر على محاربة الحارث حتى قتل الحارث في سنة ثمان وعشرين في خلافة مروان الحمار فيقال: إن الجهم قتل في المعركة ويقال: بل أسر، وأمر نصر بن سيار سَلم- بفتح السين- بن أحوز -على وزن أعور، وكان صاحب شرطته- بقتله؛ فادعى جهم الأمان فقال له سلم: لو كنت في بطني لشققته حتى أقتلك فقتله، وروى ابن أبي حاتم أنه قال له حين أخذه: يا جهم إني لست أقتلك لكونك قاتلتني، أنت عندي أحقر من ذلك ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدًا ألا أملكك إلا قتلتك فقتله، وقال بكير بن معروف: رأيت سلم بن أحوز حين ضرب عنق جهم فاسود وجه جهم.

وأما قول الكرماني: إن قتل جهم كان في خلافة هشام بن عبدالملك فغلط؛ لأن خروج الحارث بن سريج الذي كان جهم كاتبه كان بعد ذلك، ولعل مستند

الكرماني ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق صالح بن أحمد بن حنبل قال: قرأت في دواوين هشام بن عبدالملك إلى نصر بن سيار عامل خراسان: أما بعد: فقد نجم قبلك رجل يقال له: جهم، من الدهرية إن ظفرت به فاقتله، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون قتله وقع في زمن هشام وإن كان ظهور مقالته وقع في زمنه حتى كاتب فيه، أو مستنده ما أخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد أن جهمًا كان يأخذ عن الجعد بن درهم، وكان خالد القسري وهو أمير العراق خطب فقال: إني مضحٍ بالجعد بن درهم لأنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا ولم يكلم موسى تكليمًا، وكان هذا في خلافة هشام بن عبدالملك. قال في الفتح: فكان الكرماني انتقل ذهنه من الجعد إلى الجهم، وقتل جهم كان بعد ذلك بمدة اهـ.

. قلت: ما مر من اعتراض صاحب الفتح على ابن بطال في قوله: إن الجهمية مجسمة قائلًا: إن الجهمية معطلة لا مجسمة، وهو ما عليه ما مرَّ من النصوص يمكن أن يجاب عنه بأنهم مجسمون في الذات معطلون في الصفات، أو تكون طائفة منهم مجسمة وطائفة معطلة؛ فإن أقوال أهل البدع متضاربة دائمًا يقولون بشيء ثم يقولون بنقيضه كما قال أبو إسحاق الشاطبي: من أن أدلتهم سيالة لا تستقر على شيء واحد، وبهذا يحصل التوفيق بين كلام ابن بطال وغيره من العلماء اهـ

أول ما يجب على المكلف:

فإذا علمت حقيقة التوحيد غير الفن المدون وعلمت الفِرَق المقرة بالإسلام فاعلم أن أول ما يجب على المكلف معرفة الله تعالى كما عليه الإمام الأشعري في أحد قوليه وإمام الحرمين وغيرهما، واستدل القائلون بهذا بما أخرجه البخاري ومسلم في حديث معاذ بن جبل لما بعثه النبي إلى اليمن قال له: «إِنَّكَ تَقْدُمُ إِلَى قَومٍ أَهْلِ كِتَابٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيهِ عِبَادَةُ اللهِ فَإِذَا عَرَفُوا اللهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ

اللهَ فَرَضَ عَلَيهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ ...» إلخ، ففي هذه الرواية التصريح بأن معرفة الله سابقة على الصلاة وغيرها من جميع الفروض، واستدل بعض بهذه الرواية على أن معرفة الله بحقيقة كنهه ممكنة للبشر؛ فإن كان ذلك مقيدًا بما عرف به نفسه من وجوده وصفاته اللائقة به من العلم والقدرة والإرادة مثلًا وتنزيهه عن كل نقيصة كالحدوث فلا بأس به فهذا هو المعرفة له تعالى، وأما ما عدا ذلك فإنه غير معلوم للبشر، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [سورة طه الآية: ١١٠] فإذا حمل قوله: «فإذا عرفوا الله» على ذلك كان واضحًا مع أن الاحتجاج به يتوقف على الجزم بأنه- صلى الله تعالى عليه وسلم- نطق بهذه اللفظة وفيه نظر؛ لأن القصة واحدة ورواة هذا الحديث اختلفوا: هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره؟ فلم يقل- صلى الله تعالى عليه وسلم- إلا بلفظ منها، ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصريف الرواة لا يتم الاستدلال به، وقد رواه الأكثر بلفظ: «فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ...»، وروي بلفظ: «فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَ فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ...»، وروي بلفظ: «فَادْعُهُمْ إِلَى عِبَادَةِ اللهِ فَإِذَا عَرَفُوا اللهَ...»، ووجه الجمع بينها أن المراد بالعبادة التوحيد والمراد بالتوحيد الإقرار بالشهادتين والإشارة بقوله: «ذلك» إلى التوحيد وقوله: «فإذا عرفوا الله» أي عرفوا توحيد الله والمراد بالمعرفة الإقرار والطواعية؛ فبذلك يجمع بين هذه الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة.

واستدل إمام الحرمين على أن المعرفة أول واجب بأنه لا يتأتى الإتيان بشيء من المأمورات على قصد الامتثال ولا الانكفاف عن شيء من المنهيات على قصد الانزجار إلا بعد معرفة الآمر والناهي، واعترض عليه بأن المعرفة لا تتأتى إلا بالنظر والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب؛ فيكون أول واجب النظر،

وذهب إلى هذا الأشعري في أحد قوليه وابن فورك، والنظر كما في جمع الجوامع هو الفكر المؤدي إلى علم أو ظن، وتعقب بأن النظر ذو أجزاء يترتب بعضها على بعض؛ فيكون أول واجب جزءًا من النظر وهو محكي عن القاضي أبي بكر بن الطيب، وعن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني: أول واجب القصد إلى النظر.

وجمع بعضهم بين هذه الأقوال بأن من قال: أول واجب المعرفة أراد طلبًا وتكليفًا، ومن قال: النظر أو القصد أراد امتثالًا لأنه يسلم أنه وسيلة إلى تحصيل المعرفة؛ فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة، وبعبارة القول بأنه النظر باعتبار كونه وسيلة قريبة للمعرفة، والقول بأنه القصد إليه باعتبار كونه وسيلة بعيدة لها، والقول بأنه المعرفة باعتبار كونها مقصودة لذاتها فلم تتوارد على اعتبار واحد؛ فليس الخلاف بينها حقيقيًّا وإنما هو خلاف في حال واعتبار، وجملة الأقوال في أول واجب اثنا عشر قولًا هذه ثلاثة منها والباقي تسعة سردها الشيخ عليش في شرحه لإضاءة الدجنة اهـ.

وأعرض بعض العلماء عن هذا من أصله وتمسك بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] وحديث: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ...» فإن ظاهر الآية والحديث أن المعرفة حاصلة بأصل الفطرة وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله ﷺ: «فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ» وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رءوس الأشاعرة على هذا، وقال: إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرع منها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك اهـ.

وهذه المسألة تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مفرِّط- بتشديد الراء المكسورة- ومُفرِط- بكسرها مخففة ومتوسط- فهذه الثلاثة هي طرق المتكلمين من أهل علم الكلام.

طرق المتكلمين ثلاثة:

الأولى: قول من قال: يكفي التقليد المحض في إثبات وجود الله تعالى ونفي الشريك عنه، وممن نسب إليه إطلاق ذلك عبيدالله بن الحسن العنبري وجماعة من الحنابلة والظاهرية، ومنهم من بالغ فحرم النظر في الأدلة واستند إلى ما ثبت عن الأئمة الكبار من ذم الكلام؛ فقد نسب السيوطي حرمته لإجماع السلف قال: ومن كلام الشافعي فيه: «لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام».

ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء أنه قال: الناظر في علم الكلام كالناظر في عين الشمس كلما ازداد نظرًا ازداد عمى، وقال الشيخ زروق أيضًا في شرحه على عقيدة الإمام الغزالي قيل: وهو أفضل الشريعة لشرف متعلقه، وقال مالك والشافعي وأحمد وسفيان وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة بحرمة النظر فيه لأنه لم يكن من شأن السلف ويعين المبتدعة على الشبه ويثير شكوكًا وغيرها في القلوب السليمة، ويوجب الكلام في الربوبية والنبوءة لا على وجه التعظيم والاحترام، وقيل: إنما هذا في حق من يأخذه مجردًا عن أدلة الكتاب، وقيل: إنما هو في حق أهل الأهواء المشوشين على الناس بأنظارهم وغيرها أما تحرير المعتقد بالبيان ودفع الشبه إذا عرضت فلا خلاف في وجوب دفعها بما أمكن، وأشار المحلي إلى حمل نهي السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال.

ومحمل القول بأنه فرض كفاية فيما نقله ابن عرفة عن غير واحد أن ما يحصل به التعرض من علم الكلام لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكاتهم وردها وحلها وإبطال دعاويهم مثل ما في كتب الفخر الرازي وطوالع البيضاوي ومواقف العضد ومقاصد السعد وكبرى السنوسي فرض كفاية يجب على أهل

كل قطر يشق الوصول منه إلى غيره أن يكون فيهم من له معرفة بهذا في حق المتأهلين ذوي الأذهان السليمة ويكفي قيام بعضهم به، وعلى هذا فلا خلاف بينهم في المعنى.

الطريقة الثانية: قول من أوقف صحة إيمان كل أحد على معرفة الأدلة من علم الكلام ونسب ذلك لأبي إسحاق الإسفراييني، وقال الغزالي: أسرفت طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية بالأدلة التي حرروها فهو كافر؛ فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بشرذمة قليلة من المتكلمين، وذكر نحوه أبو المظفر السمعاني وأطال في الرد على قائله، ونقل عن أكثر أئمة الفتوى أنهم قالوا: لا يجوز أن تكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها لأن في ذلك من المشقة أشد من المشقة في تعلم الفروع الفقهية، واستدل بآيات التبليغ كآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] وأحاديثه على فساد طريقة المتكلمين في تقسيم الأشياء إلى جسم وجوهر وعرض، قالوا: فالجسم ما اجتمع من الافتراق، والجوهر ما حمل العرض، والعرض ما لا يقوم بنفسه، وجعلوا الروح من الأعراض، وردوا الأخبار في خلق الروح قبل الجسد والعقل قبل الخلق، واعتمدوا على حدسهم وما يؤدي إليه نظرهم ثم يعرضون عليه النصوص فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه.

ثم ساق الآية المذكورة ونظائرها من الأمر بالتبليغ قال: وكان مما أمر بتبليغه التوحيد بل هو أصل ما أمر به فلم يترك شيئًا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه إلا بلَّغه ثم لم يدعُ إلا الاستدلال بها تمسكوا به من العرض والجوهر، ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه؛ فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- ولا أصحابه رضي الله تعالى

عنهم، ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح ونسبتهم إلى قلة المعرفة واشتباه الطرق؛ فالحذر من الاشتغال بكلامهم والاكتراث بمقالاتهم فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا وتجد لخصومهم عليه كلامًا يوازنه أو يقاربه، كل بكل مقابل وبعض ببعض معارض.

وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم أنا إذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه لزم من ذلك تكفير العوام جميعًا لأنهم لا يعرفون إلا الاتباع المجرد، ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلًا عن أن يصير منهم صاحب نظر، وإنما غاية توحيدهم التزام ما وجدوا عليه أئمتهم من عقائد الدين والعض عليها بالنواجذ، والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك، فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا إربًا إربًا فهنيئًا لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة؛ فإذا كفر هؤلاء وهم السواد الأعظم وجمهور الأمة فما هذا إلا طي بساط الإسلام وهدم منار الدين والله المستعان اهـ.

وقال القرطبي في المفهم في شرح حديث: «أَبْغَضُ الرِّجَالِ إِلَى اللهِ الأَلَدُّ الخَصِمُ» أخرجه مسلم في أوائل كتاب العلم وأخرجه البخاري في كتاب الأحكام عن عائشة، وأخرج الطبراني عن أبي أمامة بسند ضعيف: «كَفَى بِكَ إِثْمًا ألا تَزَالَ مُخَاصِمًا» وأخرج أبو داود عن أبي أمامة أيضًا رفعه: «أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رَبَضِ الجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ المِراءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا» وله شاهد من حديث معاذ بن جبل عند الطبراني، والربض- بالتحريك وبالضاد الأسفل- هذا الرجل الذي يبغضه الله هو الذي يقصد بخصومته مدافعة الحق ورده بالأوجه الفاسدة والشبه الموهمة، وأشد ذلك الخصومة في أصول الدين كما يقع لأكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسلف أمته إلى طرق

مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين جدلية وأمور صناعية مدار أكثرها على آراء سوفسطائية، أو مناقضات لفظية ينشأ على الأخذ بها بسببها شبه ربما يعجز عنها وشكوك يذهب الإيمان معها، وأحسنهم انفصالًا عنها أجدلهم لا أعلمهم، وكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها، وكم منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها.

ثم إن هؤلاء قد ارتكبوا أنواعًا من المحال لا يرتضيها البله ولا الأطفال؛ لما بحثوا عن تحيز الجواهر والألوان والأحوال فأخذوا فيما أمسك عنه السلف الصالح من كيفيات تعلقات صفات الله تعالى وتعديدها واتحادها في نفسها، وهل هي الذات أو غيرها، وفي الكلام هل هو متحدٌ أومنقسم؟! وعلى الثاني هل ينقسم بالنوع أو الوصف، وكيف تعلق في الأزل بالمأمور مع كونه حادثًا؟! ثم إذا تقدم المأمور هل يبقى التعلق، وهل الأمر لزيد بالصلاة مثلًا هو نفس الأمر لعمرو بالزكاة؟! إلى غير ذلك مما ابتدعوه مما لم يأمر به الشارع وسكت عنه الصحابة ومن سلك سبيلهم، بل نهوا عن الخوض فيه لعلمهم بأنه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل؛ لأن العقول لها حد تقف عنده، ولا فرق بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات.

ومن توقف في هذا فليعلم أنه إذا كان حجب عن كيفية نفسه مع وجودها وعن كيفية إدراك ما يدرك به فهو عن إدراك غيره أعجز، وغاية علم العالم أن يقطع بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزه عن الشبيه مقدس عن النظير متصف بصفات الكمال، ثم متى ثبت النقل عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وسكتنا عما عداه كما هو طريق السلف، وما عداه لا يأمن صاحبه من الزلل، ويكفي في الردع عن الخوض في طرق المتكلمين ما ثبت عن الأئمة المتقدمين كعمر بن عبدالعزيز ومالك بن أنس والشافعي، وقد قطع بعض الأئمة

بأن الصحابة لم يخوضوا في الجوهر والعرض وما يتعلق بذلك من مباحث المتكلمين فمن رغب عن طريقهم فكفاه ضلالًا.

قال: وأفضى الكلام بكثير من أهله إلى الشك وببعضهم إلى الإلحاد وببعضهم إلى التهاون بوظائف العبادات، وسبب ذلك إعراضهم عن نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الأمور من غيره، وليس في قوة العقل ما به ندرك ما في نصوص الشارع من الحِكَم التي استأثر بها، وقد رجع كثير من أئمتهم عن طريقهم حتى جاء عن إمام الحرمين أنه قال: ركبت البحر الأعظم وغصت في كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فرارًا من التقليد، والآن فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف، وعنه أنه قال عند موته: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أنه يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلت به إلى أن قال القرطبي: ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقيًا بالذم.

أحدهما: قول بعضهم: إن أول واجب الشك؛ إذ هو اللازم عن وجوب النظر أو القصد إلى النظر، وإليه أشار الإمام بقوله: ركبت البحر.

ثانيهما: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه حتى لقد أورد على بعضهم أن هذا يؤدي إلى تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك فقال (لا تشنع عليَّ بكثرة أهل النار) قال: وقد رد بعض من لم يقل بهما على من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ منه؛ فإن القائل بالمسألتين كافر شرعًا لجعله الشك في الله واجبًا ومعظم المسلمين كفارًا، حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة، وإلا فلا يوجد في الشرعيات ضروري اهـ.

قلت: أجاب بعض القائلين بأن القائل به أراد به الشك الذي يكون وسيلة للمعرفة؛ لأن العاقل إذا شك يعجل النظر الذي يزيله ولا يرضى ببقائه عليه لا

الشك المقصود لذاته الذي هو كفر اهـ.

وحاصل هذا الجواب هو: أن الشك المراد به المدخل على النفس لينزعج صاحبه فيسرع بمعرفة الدليل المزيل له لا الشك الحقيقي الأصلي، وهو عندي جواب ضعيف، ثم إن القرطبي ختم كلامه بالاعتذار عن إطالة النفس في هذا الموضع لما شاع بين الناس من هذه البدعة حتى اغتر بها كثير من الأغمار فوجب بذل النصيحة، والله يهدي من يشاء. اهـ كلام القرطبي بزيادة يسيرة.

إيمان المقلد في العقائد:

وقال الآمدي في أبكار الأفكار: ذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر؛ لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر، قال: وأصحابنا مجمعون على خلافه، وإنما اختلفوا فيما إذا كان الاعتقاد موافقًا لكن عن غير دليل، فمنهم من قال: إن صاحبه مؤمن عاصٍ بترك النظر الواجب، وهذا مبني على أن النظر واجب وجوب الفروع فتاركه عاصٍ كتارك الصلاة، ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق وإن لم يكن عن دليل وسماه: علمًا، وعلى هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر بل هذا القول مبني على أن النظر مندوب فمن كانت فيه أهلية له وتركه فقد ترك الأولى، ومع ذلك إذا نظر يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله الشيخ ياسين في حاشيته على شرح أم البراهين لمؤلفها، وهو قول عجيب: ثواب الواجب على المندوب، وقال غيره: من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال بالمصنوع على الصانع، وغايته أنه يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألف تألفًا صحيحًا وتنتج العلم لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير به.

قلت: وهذا المعنى هو الذي أجاب به بعض العلماء عما نسب للإمام

الأشعري من أنه قائل بأن المقلد كافر مثل ما قال أبو هاشم المعتزلي، وقد قال القشيري: إنه مكذوب به عليه لما يلزم عليه من تكفير العوام وهم غالب المؤمنين، فقال بعض العلماء: وعلى صحة نقله لا يلزم التشنيع لأن المعتبر في حق العوام هو الدليل الإجمالي وهو ما يفيدهم العلم اليقيني، وإن لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب كما أجاب الأعرابي الأصمعي حين سأله: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير؟! وقيل لطبيب: بم عرفت ربك؟ قال: بالإهليلج يخفف الحلق ويلين البطن، وقيل لأديب: بم عرفت ربك؟ قال: بالنحلة في أحد طرفيها عسل وفي الآخر لسع، وعسل مقلوب لسع، وسئل أبو نواس عن دليل وجود الصانع فأنشأ يقول:

تَأَمَّلْ فِي نَبَاتِ الْأَرْضِ وَانْظُرْ ... إِلَى آثَارِ مَا صَنَعَ الْمَلِيكُ

عُيُونٌ مِنْ لُجَيْنٍ شَاخِصَاتٌ ... عَلَى أَطْرَافِهَا الذَّهَبُ السَّبِيكُ

عَلَى قُضُبِ الزَّبَرْجَدِ شَاهِدَاتٌ ... بِأَنَّ اللهَ لَيْسَ لَهُ شَرِيكُ

فأمثال هذه الأدلة لا تخفى على العوام وتخرجهم من ربقة التقليد.

تقسيم ابن كيران للحكم في التوحيد:

وقد قسم الشيخ الطيب ابن كيران الحكم في التوحيد إلى ثلاث مراتب أردت أن أثبته هنا لإفادته فقال: حكم الشارع في هذا العلم على ثلاث مراتب:

الأولى: ما يتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن أبي زيد وجمع الجوامع والنسفية، ومعرفة هذا القدر واجبة عينًا إجماعًا.

الثانية: ما يتعرض فيه لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي فيما يقبل فيه كعقائد الناظم، يعني ابن عاشر وصغرى السنوسي ونحوهما، ومعرفة هذا القدر واجبة عينًا بحسب الوسع، وإن لم تكن الأدلة على طريق المتكلمين عند من لا

يكتفي في الإيمان بالتقليد، وعند من يقول: إن المقلد مؤمن عاصٍ، وكفاية عند من يقول: إن المقلد مؤمن غير عاصٍ، بل نفى ابن رشد الوجوب الكفائي أيضًا وقال: إن النظر ومعرفة البراهين إنما هو مستحب، وقيل: هذا القدر حرام لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال؛ لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فيجب، قاله المحلي.

الثالثة: ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين... إلخ ما مر في الطرف الأول من هذه الطرق الثلاثة اهـ.

ثم قال في الفتح: وقيل الأصل في هذا كله المنع من التقليد في أصول الدين، وقد انفصل بعض الأئمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة، ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها فمهما سمعه من النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - كان مقطوعًا عنده بصدقه فإذا اعتقده لم يكن مقلدًا؛ لأنه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة، وهذا مستند السلف قاطبة في الأخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث الرسول - صلى الله تعالى عليه وسلم - فيما يتعلق بهذا الباب، فآمنوا بالمحكم من ذلك وفوضوا أمر المتشابه منه إلى ربهم.

وإنما قال من قال: إن مذهب الخلف أحكم بالنسبة إلى الرد على من لم يثبت النبوة فيحتاج من يريد رجوعه إلى الحق أن يقيم عليه الأدلة إلى أن يذعن فيسلم أو يعاند فيهلك بخلاف المؤمن فإنه لا يحتاج في أصل إيمانه إلى ذلك، وليس سبب الأول إلا جعل الأصل عدم الإيمان فلزم إيجاب النظر المؤدي إلى المعرفة، وإلا فطريق السلف أسهل من هذا كما تقدم إيضاحه من الرجوع إلى ما دلت عليه النصوص حتى يحتاج إلى ما ذكر من إقامة الحجة على من ليس بمؤمن فاختلط الأمر على من اشترط ذلك، والله المستعان.

واحتج بعض من أوجب الاستدلال باتفاقهم على ذم التقليد، وذكروا الآيات والأحاديث الواردة في ذم التقليد، وبأن كل أحد قبل الاستدلال لا يدري أي الأمرين هو الهدى، وبأن كل ما لا يصح إلا بالدليل فهو دعوى لا يعمل بها، وبأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه من ضرورة واستدلال، وكل ما لم يكن علمًا فهو جهل ومن لم يكن عالمًا فهو ضال.

والجواب عن الأول: أن المذموم من التقليد أخذ قول الغير بغير حجة، وهذا ليس منه حكم رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فإن الله أوجب اتباعه في كل ما يقول، وليس العمل فيما أمر به أو نهى عنه داخلًا تحت التقليد المذموم، وأما من دونه ممن اتبعه في قول قاله واعتقد أنه لو لم يقله لم يقل هو به فهو المقلد المذموم بخلاف ما لو اعتقد ذلك في خبر الله ورسوله فإنه يكون ممدوحًا، وأما احتجاجهم بأن أحدًا لا يدري قبل الاستدلال أي الأمرين هو الهدى فليس بمسلم، بل من الناس من تطمئن نفسه وينشرح صدره للإسلام من أول وهلة ومنهم من يتوقف على الاستدلال، فالذي ذكروه هم أهل الشق الثاني فيجب عليه النظر ليقي نفسه النار لقوله تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا﴾ [التحريم: ٦] ويجب على كل من استرشده أن يرشده ويبرهن له الحق، وعلى هذا مضى السلف الصالح من عهد النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وبعده.

وأما من استقرت نفسه إلى تصديق الرسول ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقًا من الله تعالى وتيسيرًا فهم الذين قال الله في حقهم: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ...﴾ الآية [الحجرات: ٧] وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ...﴾ الآية [الأنعام: ١٢٥] وليس هؤلاء مقلدين لآبائهم ولا لرؤسائهم لأنهم لو كفر آباؤهم ورؤساؤهم لم يتابعوهم بل يجدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة، وأما الآيات والأحاديث فإنما

وردت في حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن اتباعه وتركوا اتباع من أمروا باتباعه، وإنما كلفهم الله الإتيان ببرهان على دعواهم بخلاف المؤمنين فلم يرد قط أنه أسقط اتباعهم حتى يأتوا ببرهان، وكل من خالف الله ورسوله فلا برهان له أصلًا وإنما كلف الإتيان بالبرهان تبكيتًا وتعجيزًا، وأما من اتبع الرسول فيما جاء به فقد اتبع الحق الذي أمر به، وقامت البراهين على صحته سواء علم هو بتوجيه ذلك البرهان أم لا، وقول من قال منهم: إن الله ذكر الاستدلال وأمر به مسلم لكن هو فعل حسن مندوب لكل من أطاقه، وواجب على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق كما تقدم تقريره، وبالله التوفيق.

وقال غيره: قول من قال: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم؛ لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإتيان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات؛ فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن، بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده، وليس من سلك طريق الخلف واثقًا بأن الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله.

قلت: القائل لهذا الكلام التبس عليه ما جرى بين السلف والخلف في مسألة المتشابه بهذه المسألة فقال ما قال، وإلا فهذه المسألة التي هي مسألة الاستدلال في العقائد فليس بين السلف والخلف فيها خلاف وهم متفقون فيها -كما مر لك- على عدم وجوب الاستدلال الذي أحدثه المتكلمون، وليس فيها تأويل للآيات والأحاديث والذي أحدثوه إنما هو أدلة عقلية لا غير اهـ.

ثم قال في الفتح: وأما قولهم في العلم فزادوا في التعريف عن ضرورة أو

استدلال وتعريف العلم انتهى عند قوله عليه؛ فإن أبوا إلا الزيادة فليزدادوا عن تيسير الله له ذلك وخلقه ذلك المعتقد في قلبه، وإلا فالذي زادوه هو محل النزاع فلا دلالة فيه، وبالله التوفيق.

وقال أبو المظفر السمعاني: تعقب بعض أهل الكلام قول من قال: إن السلف من الصحابة والتابعين لم يعتنوا بإيراد دلائل العقل في التوحيد بأنهم لم يشتغلوا بالتعريفات في أحكام الحوادث، وقد قبل الفقهاء ذلك واستحسنوه فدونوه في كتبهم فكذلك علم الكلام، ويمتاز علم الكلام بأنه يتضمن الرد على الملحدين وأهل الأهواء وبه تزول الشبهة عن أهل الزيغ ويثبت اليقين لأهل الحق، وقد علم الكل أن الكتاب لم تعلم حقيته، والنبي لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقل، وأجاب:

أما أولًا: فإن الشارع والسلف الصالح نهوا عن الابتداع وأمروا بالاتباع وصح عن السلف أنهم نهوا عن علم الكلام وعدوه ذريعة للشك والارتياب، وأما الفروع فلم يثبت عن أحد منهم النهي عنها إلا من ترك النص الصحيح وقدم عليه القياس، وأما من اتبع النص وقاس عليه فلا يحفظ عن أحد من أئمة السلف إنكار ذلك؛ لأن الحوادث في المعاملات لا تنقضي، وبالناس حاجة إلى معرفة الحكم فمن ثم تواردوا على استحباب الاشتغال بذلك بخلاف علم الكلام.

وأما ثانيًا: فإن الدين كمل لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣] فما بعد الكمال نقصان؛ فإذا كان أكمله وأتمه وتلقاه الصحابة عن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - واعتقده من تلقى عنهم واطمأنت به نفوسهم فأي حاجة بهم إلى تحكيم العقول والرجوع إلى قضاياها وجعلها أصلًا؟، والنصوص الصحيحة الصريحة تعرض عليها فتارة يعمل بمضمونها وتارة تحرف عن

مواضعها لتوافق العقول، وإذا كان الدين قد كمل فلا تكون الزيادة فيه إلا نقصانًا في المعنى مثل زيادة أصبع في اليد فإنها تنقص قيمة العبد الذي يقع به ذلك.

الفرقة الثالثة المتوسطة:

وقد توسط بعض المتكلمين فقال: لا يكفي التقليد بل لابد من دليل ينشرح به الصدر وتحصل به الطمأنينة العلمية، ولا يشترط أن يكون بطريق الصناعة الكلامية بل يكفي في حق كل أحد بحسب ما يقتضيه فهمه، والذي تقدم ذكره من تقليد النصوص كافٍ في هذا القدر، وقال بعضهم: المطلوب من كل أحد التصديق الجزمي الذي لا ريب معه بوجود الله تعالى والإيمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل وبأي طريق إليه يوصل، ولو كان عن تقليد محض إذا سلم عن التزلزل.

.قال القرطبي: هذا الذي عليه أئمة الفتوى ومن قبلهم من أئمة السلف، واحتج بعضهم بما تقدم من القول في أصل الفطرة وبما تواتر عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ثم الصحابة أنهم حكموا بإسلام من أسلم من جفاة العرب ممن كان يعبد الأوثان فقبلوا منهم الإقرار بالشهادتين والتزام أحكام الإسلام من غير إلزام بتعلم الأدلة، وإن كان كثير منهم إنما أسلم لوجود دليل ما فأسلم بسبب وضوحه له؛ فالكثير منهم قد أسلموا طوعًا من غير تقدم استدلال عنده بل بمجرد ما كان من إخبار أهل الكتاب بأن نبيًا سيبعث وينتصر على من خالفه، فلما ظهرت لهم العلامات في محمد- صلى الله تعالى عليه وسلم- بادروا إلى الإسلام وصدقوه في كل شيء قاله ودعاهم إليه من الصلاة والزكاة وغيرهما، وكثير منهم كان يؤذن له في الرجوع إلى معاشه من رعاية غنمه وغيرها، وكانت أنوار النبوءة وبركاتها تشملهم فلا يزالون يزدادون إيمانًا ويقينًا.

وقال أبو المظفر بن السمعاني أيضًا ما ملخصه: إن العقل لا يوجب شيئًا ولا

يحرم شيئًا ولا حظ له في شيء من ذلك، ولو لم يرد الشرع بحكم ما وجب على أحد شيء لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] وغير ذلك من الآيات؛ فمن زعم أن دعوة رسل الله عليهم الصلاة والسلام إنما كانت لبيان الفروع لزمه أن يجعل العقل هو الداعي إلى الله دون الرسل، ويلزمه أن وجود الرسول وعدمه بالنسبة بالدعاء إلى الله سواء، وكفى بهذا ضلالًا، ونحن لا ننكر أن العقل يرشد إلى التوحيد وإنما ننكر أنه يستقل بإيجاب ذلك حتى لا يصح إسلام إلا بطريقه مع قطع النظر عن السمعيات لكون ذلك خلاف ما دلت عليه آيات الكتاب والأحاديث الصحيحة التي تواترت ولو بالطريق المعنوي، ولو كان كما يقول أولئك لبطلت السمعيات التي لا مجال للعقل فيها أو أكثرها، بل يجب الإيمان بما ثبت من السمعيات فإن عقلناه فبتوفيق الله وإلا اكتفينا باعتقاد حقيته على وفق مراد الله سبحانه وتعالى اهـ.

ويؤيد كلامه ما أخرجه أبو داود عن ابن عباس أن رجلًا قال لرسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: أنشدك الله آلله أرسلك أن نشهد ألا إله إلا الله وأن ندع اللات والعزى؟ قال: «نَعَمْ» فأسلم، وأصله في الصحيحين في قصة ضمام بن ثعلبة، وفي حديث عمرو بن عبسة عند مسلم أنه أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: ما أنت؟ قال: «نَبِيُّ الله» قال: آلله أرسلك؟ قال: «نَعَمْ» قلت: بأي شيء؟ قال: «أُوحِّدُ اللهَ وَلَا أُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا» الحديث. وفي حديث أسامة بن زيد في قصة قتله الذي قال: لا إله إلا الله فأنكر عليه النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم، وحديث المقداد في معناه أخرجهما البخاري في كتاب الديات، وفي كتب النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إلى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعوهم إلى التوحيد إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة التواتر المعنوي الدالة على

أنه- صلى الله تعالى عليه وسلم- لم يزد في دعائه المشركين على أن يؤمنوا بالله وحده ويصدقوه فيما جاء به عنه؛ فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان إذعانه عن تقدم نظر أم لا، ومن توقف منهم نبهه حينئذ على النظر أو أقام عليه الحجة إلى أن يذعن أو يستمر على عناده.

وقال البيهقي في كتاب الاعتقاد: سلك بعض أئمتنا في إثبات الصانع وحدوث العالم طريق الاستدلال بمعجزات الرسالة فإنها أصل في وجوب قبول ما دعا إليه النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وعلى هذا الوجه وقع إيمان الذين استجابوا للرسل، ثم ذكر قصة النجاشي وقول جعفر بن أبي طالب له: بعث إلينا رسولًا نعرف صدقه فدعانا إلى الله وتلا علينا تنزيلًا من الله لا يشبهه شيء فصدقناه وعرفنا أن الذي جاء به الحق... الحديث بطوله أخرجه ابن خزيمة في كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن إسحاق، وحاله معروف وحديثه في درجة الحسن.

قال البيهقي: فاستدلوا بإعجاز القرآن على صدق النبي فآمنوا بما جاء به من إثبات الصانع ووحدانيته وحدوث العالم، وغير ذلك مما جاء به الرسول- صلى الله تعالى عليه وسلم- في القرآن وغيره، واكتفاء غالب من أسلم بذلك مشهور في الأخبار فوجب تصديقه في كل شيء ثبت عنه بطريق السمع، ولا يكون ذلك تقليدًا بل هو اتباع، وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والأحاديث الواردة في ذلك ولا حجة فيها؛ لأن من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر وإنما أنكر توقف الإيمان على وجود النظر بالطرق الكلامية؛ إذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطًا، واستدل بعضهم بأن التقليد لا يفيد العلم إذ لو أفاده لكان العلم حاصلًا لمن قلد في قدم العالم ولمن قلد في حدوثه وهو محال لإفضائه إلى الجمع بين النقيضين، وهذا إنما يتأتى في تقليد غير النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم-

وأما تقليده- صلى الله تعالى عليه وسلم- فيما أخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلًا، واعتذر بعضهم عن اكتفاء النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- والصحابة بإسلام من أسلم من الأعراب من غير نظر بأن ذلك كان لضرورة المبادئ، وأما بعد تقرر الإسلام وشهرته فيجب العمل بالأدلة، ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار.

والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول داعٍ إليه حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من قواعدهم التي أصلوها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد؛ فآل أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول- صلى الله تعالى عليه وسلم- في معرفة الله تعالى والقول بإيمان من قلدهم وكفى بهذا ضلالًا، وما مثلهم إلا كما قال بعض السلف: أنهم كمثل قوم كانوا سفرًا فوقعوا في فلاة ليس فيها ما يقوم به البدن من المأكول والمشروب، ورأوا فيها طرقًا شتى فانقسموا قسمين: فقسم وجدوا من قال لهم: أنا عارف بهذه الطرق وطريق النجاة فيها واحدة فاتبعوني فيها تنجوا؛ فتبعوه فنجوا، وتخلفت عنه طائفة فأقاموا إلى أن وقفوا على أمارة ظهر لهم أن في العمل بها النجاة فعملوا بها فنجوا، وقسم هجموا بغير مرشد ولا أمارة فهلكوا فليست نجاة من اتبع المرشد بدون نجاة من أخذ بالأمارة إن لم تكن أولى بها.

قال في الفتح: ونقلت عن جزء الحافظ صلاح الدين العلائي (يمكن أن يفصل فيقال: من لا له أهلية لفهم شيء من الأدلة أصلًا وحصل له اليقين التام بالمطلوب إما بنشأته على ذلك أو بنور يقذفه الله في قلبه فإنه يكتفى منه بذلك، ومن فيه أهلية لفهم الأدلة لم يكتف منه إلا بالإيمان عن دليل) ومع ذلك فدليل كل أحد بحسبه، وتكفي الأدلة المجملة التي تحصل بأدنى نظر، ومن حصلت عنده شبهة وجب عليه التعلم إلى أن تزول عنه. قال: فبهذا يحصل الجمع بين

كلام الطائفة المتوسطة، وأما من غلا فقال: لا يكفي إيمان المقلد فلا يلتفت إليه لما يلزم منه من القول بعدم إيمان أكثر المسلمين، وكذا من غلا أيضًا فقال: لا يجوز النظر في الأدلة لما يلزم منه من أن أكابر السلف لم يكونوا من أهل النظر اه.

قلت: وهذا التفصيل المنقول عن صلاح الدين العلائي مبني على أن النظر واجب وجوب الفروع إن قدر عليه وإلا فلا؛ فهو مؤمن عاصٍ إن كانت فيه أهلية للنظر وإلا فلا، وهذه الطريقة هي الراجحة والمعول عليها، واعترضت بأنهم عرفوا الإيمان بحديث النفس التابع للمعرفة أو نفس المعرفة وهي لا تكون إلا عن دليل، وأجيب عنه بأن هذين التعريفين للإيمان الكامل، وأما أصله فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ناشئًا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير وهو التقليد اه.

ثم اعلم أن الإمام السبكي وغيره من المحققين حققوا أن الخلاف في كفاية التقليد -وعليها فالمقلد مؤمن- وعدمها- وعليه فهو كافر -لفظي، فحمل القول بكفايته وصحة إيمانه على ما إذا جزم بصحة العقائد التي سمعها من المقلَّد- بفتح اللام- جزمًا قويًّا بحيث لو رجع المقلَّد- بالفتح- لم يرجع هو فيكفيه ذلك في الأحكام الدنيوية فيناكح ويؤم ويصلى عليه إلى غير ذلك، وفي الأحكام الأخروية فلا يخلد في النار.

غايته أنه مؤمن عاصٍ بترك النظر إن كان فيه أهلية له وإلا فلا يكون عاصيًا بتركه، وحمل القول بعدم صحة إيمانه على ما إذا كان جازمًا بما ذكر جزمًا ضعيفًا بحيث لو رجع المقلَّد- بالفتح- لرجع اه.

ثم اعلم أيضًا أن الخلاف المذكور في إيمان المقلد إنما هو في الجازم، وأما الظان أو الشاك أو المتوهم فكافر باتفاق بالنظر لأحكام الآخرة ولما عند الله تعالى، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرار باللسان فقط؛ فمن أقر بلسانه

بالعقائد ولم يصدق بها بقلبه جرت عليه الأحكام الإسلامية ولا يحكم عليه بالكفر إلا إذا اقترن إقراره بها بشيء يقتضي الكفر كالسجود للصنم، والحاصل أن من أقر بلسانه بالعقائد وصدق بها وأذعن لها بقلبه فهو مؤمن ناج عند الله سبحانه وعندنا، ومن صدق بها وأذعن لها بقلبه ولم يقر بها بلسانه لا لعذر منعه ولا لامتناع منه بل اتفق له ذلك فهو مؤمن ناج عند الله تعالى، وغير مؤمن وناج عندنا.

وفي الحقيقة هذا مختلف فيه في الظاهر فعند القاضي عياض أن حكمه حكم الممتنع من النطق: كافر، وقيل: حكمه حكم الناطق وهو الذي عليه الجمهور، وأما المعذور كالأخرس إذا قامت قرينة تدل على تصديقه وإذعانه بقلبه كإشارة فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وعندنا، وأما الممتنع من النطق فهو كافر قطعًا، ونظم صاحب المراصد هذه المسألة فقال:

فَإِنْ يَكُنْ ذُو النُّطْقِ مِنْهُ مَا اتَّفَقْ ... فَإِنْ يَكُنْ عَجْزًا يَكُنْ كَمَنْ نَطَقْ

وَإِنْ يَكُنْ ذَلِكَ عَنْ إِبَاءِ ... فَحُكْمُهُ الْكُفْرُ بِلَا امْتِرَاءِ

وَإِنْ يَكُنْ عَنْ غَفْلَةٍ فَكَالإِبَا ... ءِ وَذَا الَّذِي حَكَى عِيَاضٌ مَذْهَبَا

وَقِيلَ كَالنُّطْقِ وَلِلْجُمْهُورِ ... نُسِبَ وَالشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورِ

وذيله شيخنا أحمد بن محمد بن محمد سالم بقوله:

وَذَلِكَ التَّفْصِيلُ قَطْعًا عُهِدَا ... تَخْصِيصُهُ بِمَنْ بِكُفْرٍ وُلِدَا

أَمَّا الَّذِي وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ ... فَهُوَ مُؤْمِنٌ لَدَى الْأَعْلَامِ

وُجُوبُ نُطْقِهِ وُجُوبُ الْفَرْعِ ... يُعْصَى بِتَرْكِهِ فَقَطْ فِي الشَّرْعِ

ثم اعلم أن الدسوقي قال: إن الخلاف في كفر المقلد وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة؛ لأنه في الدنيا لا قائل بأنه يعامل معاملة

الكفار بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقًا.

قال الشاوي: وهذا الخلاف الذي في المقلد بعكس الخلاف الذي في المعتزلة في أنهم كفار أو مؤمنون عصاة فإنه بالنظر لحال الدنيا أي هل تجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا أم لا؟ وأما في الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون في النار وتأمله، هكذا نقل عنه الشيخ عليش في أول شرحه لإضاءة الدجنة وهو يجب تأمله حقًّا فغير ظاهر، وقد قال مالك بن أنس لما سئل عن أهل الأهواء: أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا اهـ.

تعريف التوحيد الفن المدون:

فإذا علمت ما ذكر في حقيقة التوحيد وما جرى من الخلاف في وجوب الاستدلال في العقائد وعدم الوجوب أو المنع فاعلم أن التوحيد الذي هو علم على الفن المدون اختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال جارية على ما قيل من الخلاف في الاستدلال، فقد حده ابن عرفة بأنه: (علم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل وصدقهم في جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصًّا به وعلم أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك) اهـ.

وقوله: «وإرسال الرسل» عطف على «الألوهية» أي وعلم بأحكام إرسال الرسل وقوله: «وما يتوقف عليه شيء من ذلك» عطف على «بأحكام» والإشارة في «من ذلكي» راجعة إلى أحكام الألوهية والمتوقف عليه حدوث العالم أو إمكانه، وقوله: «خاصًّا به» خرج به علم المنطق فإنه يجري في جميع العلوم غير خاص بأحكام الألوهية وأحكام الرسالة، وقوله «وعلم أدلتها» عطف على قوله «علم بأحكام» والشبهة هي ما يظن دليلًا وليس بدليل، وهذا الحد جارٍ على مذهب من لم يكتف في العقائد بالتقليد ولابد عنده من تحصيل ما ترد به الشبه ولو على وجه الكفاية كما مر عن ابن عرفة أنه كفائي، وأما على مذهب من لم يكتف به فيها أصلًا جاعلًا له فرض عين وأراد تعريف القدر الواجب معرفته

عينًا منه فيحد بأنه: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية اهـ.

وقوله عن «الأدلة اليقينية» مخرج للتقليد والظن والشك والوهم، وأما على مذهب من يكتفي به فيها فيحد كما في «النفاية» للسيوطي (بأنه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده) يعني في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام وإن لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب اعتقاده مما يقدح الجهل به في الإيمان كمعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وأحكام الرسالة وأمور المعاد أم كان مما لا يضر جهله كتفضيل الأنبياء على الملائكة؛ فقد ذكر الإمام السبكي أن الإنسان لو مكث مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأله الله تعالى عنه؛ فقد ظهر لك أن هذه الحدود الثلاثة اختلافها إنما هو لأجل اختلاف المحدود لاختلاف العلماء في المطلوب منه اهـ.

ثم إنه كما انقضى هذا الفصل الجليل الذي لا أظن أنك تجده مجتمعًا في غير هذا المحل، وكانت المعتزلة قائلة: إن العباد يخلقون أعمالهم وهو نوع من الشرك أتبعته بفصله فقلت:

* * *

الفصل الثاني

في خلق أفعال العباد

فأقول: ألَّف البخاري رحمه الله تعالى كتابًا مفردًا في خلق أفعال العباد، وذكر في صحيحه تراجم كثيرة من الآيات والأحاديث وأحاديث جمة قاصدًا بذلك الرد على أهل الاعتزال، وها أنا ألخص لك ما ذكره وذكره شراحه وغيرهم من كتب التوحيد، قال البخاري (باب في المشيئة والإرادة): وقول الله تعالى: ﴿تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران:٢٦]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٤، ٢٥]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وذكر البخاري بسبعة عشر حديثًا فيها كلها ذكر المشيئة.

قال الراغب: المشيئة عند الأكثر كالإرادة سواء، وعند بعضهم: أن المشيئة في الأصل إيجاد الشيء وإصابته، فمن الله الإيجاد ومن الناس الإصابة، وفي العرف تستعمل موضع الإرادة.

وقال البيهقي: بعد أن ساق بسنده إلى الربيع بن سليمان، قال الشافعي: المشيئة إرادة الله، وقد أعلم الله خلقه أن المشيئة له دونهم فقال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] فليست للخلق مشيئة إلا أن يشاء الله، وبه إلى الربيع قال: سئل الشافعي عن القدر فقال:

مَا شِئْتَ كَانَ وَإِنْ لَمْ أَشَأْ ... وَمَا شِئْتُ إِنْ لَمْ تَشَأْ لَمْ يَكُنْ

الأبيات. ثم ساق (مما تكرر من ذكر المشيئة في الكتاب العزيز أكثر من أربعين موضعًا) منها غير ما ذكر في الترجمة قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ

وَأَبْصَٰرِهِمْ ﴾[سورة البقرة:٢٠]، وقوله: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة البقرة:١٠٦]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ﴾ [سورة البقرة:٢٢٠]، وقوله: ﴿وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ﴾ [سورة البقرة:٢٥١]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة آل عمران:٧٤]، وقوله: ﴿يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [سورة آل عمران:١٧٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [سورة النساء:٤٨]، وأما قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [سورة الأنعام:١٤٨]، يريدون أن إشراكهم بمشيئته تعالى وكونه بمشيئته مستلزم لرضاه به فقد تمسك بها المعتزلة وقالوا: إن فيها ردًّا على أهل السنة.

والجواب: أن أهل السنة تمسكوا بأصل قامت عليه البراهين أن الله خالق كل مخلوق ويستحيل أن يخلق المخلوق شيئًا، والإرادة شرط في الخلق ويستحيل ثبوت المشروط دون شرطه، فلما عاند المشركون المعقول وكذبوا المنقول الذي جاءتهم به الرسل وألزموا الحجة بذلك -تمسكوا بالمشيئة والقدر السابق وهي حجة مردودة؛ لأن القدر لا تبطل به الشريعة، وجريان الأحكام على العباد بأكسابهم؛ فمن قدر عليه بالمعصية كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالعقاب إلا أن يشاء أن يغفر له من غير المشركين، ومن قدر عليه بالطاعة كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالثواب.

وحرف المسألة أن المعتزلة قاسوا الخلق على المخلوق لأن المخلوق لو عاقب من يطيعه من أتباعه عُدَّ ظالـمًا لكونه ليس مالكًا له بالحقيقة، والخالق لو عذب من يطيعه لم يعد ظالـمًا لأن الجميع ملكه فله الأمر كله يفعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل.

وقال الراغب: يدل على أن الأمور كلها موقوفة على مشيئة الله، وأن أفعال العباد متعلقة بها وموقوفة عليها ما اجتمع الناس على تعليق الاستثناء به في جميع

الأفعال، وأخرج أبو نعيم في الحلية في ترجمة الزهري من طريق ابن أخي الزهري عن عمه قال: كان عمر بن الخطاب يأمر برواية قصيدة لبيد التي يقول فيها:

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرُ نَفَلْ وَبِإِذْنِ اللهِ رَيْثِي وَعَجَلْ

أَحْمَدُ اللهَ فَلَا نِدَّ لَهُ بِيَدَيْهِ الخَيْرُ مَا شَاءَ فَعَلْ

مَنْ هَدَاهُ سَبِيلَ الخَيْرِ اهْتَدَى نَاعِمَ البَالِ وَمَنْ شَا أَضَلّ

وحرف النزاع بين المعتزلة وأهل السنة أن الإرادة عند أهل السنة تابعة للعلم وعندهم تابعة للأمر، ويدل لأهل السنة قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي ٱلْآخِرَةِ﴾ [آل عمران: ١٧٦].

وقال ابن بطال: غرض البخاري إثبات المشيئة والإرادة وهما بمعنًى واحد وإرادته صفة من صفات ذاته، وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله، وهو فاسد؛ لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منها أو لا في شيء منها، والأول والثالث محال لأنه ليس محلًّا للحوادث، والثاني فاسد أيضًا لأنه يلزم أن يكون الغير مريدًا لها، وبطل أن يكون الباري مريدًا إذ المريد من صدرت منه الإرادة وهو الغير، كما بطل أن يكون عالـمًا إذا أحدث العلم في غيره وحقيقة المريد أن تكون الإرادة منه دون غيره، والرابع باطل لأنه يستلزم قيامها بنفسها، وإذا فسدت هذه الأقسام صح أنه مريد بإرادة قديمة هي صفة قائمة بذاته، ويكون تعلقها بما يصح كونه مرادًا فما وقع بإرادته.

قال: وهذه المسألة مبنية على القول بأنه سبحانه خالق أفعال العباد وأنهم لا يفعلون إلا ما يشاء، وقد دل على ذلك قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وغيرها من الآيات، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ثم أكد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فدل على أنه

فعل اقتتالهم الواقع منهم لكونه مريدًا له، وإذا كان هو الفاعل لاقتتالهم فهو المريد لمشيئتهم والفاعل؛ فثبت بهذه الآية أن كسب العباد إنما هو بمشيئة الله وإرادته ولو لم يرد وقوعه ما وقع.

وقال بعضهم: الإرادة على قسمين: إرادة أمر وتشريع، وإرادة قضاء وتقدير.

فالأولى: تتعلق بالطاعة والمعصية سواء وقعت أم لا.

والثانية: شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية، وإلى الأول الإشارة بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وإلى الثاني الإشارة بقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] اهـ.

قلت: ما قيل من تقسيم الإرادة منافٍ لما عليه أهل السنة من أن صفات الله تعالى لا تتعدد، ورأيت في روح المعاني عزوه لابن تيمية وهو جدير بذلك، وفرق بعضهم بين الإرادة والرضا فقالوا: يريد وقوع المعصية ولا يرضاها لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] الآية، وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ﴾ [الزمر: ٧] وتمسكوا - أي المعتزلة - أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ﴾ وأجاب أهل السنة بما أخرجه الطبري وغيره بسند رجاله ثقات عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] يعني بعباده الكفار الذين أراد الله أن يطهر قلوبهم بقولهم: لا إله إلا الله فأراد عباده المخلصين الذين قال فيهم: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجرات: ٤٢] فحبب إليهم الإيمان وألزمهم كلمة التقوى شهادة ألا إله إلا الله اهـ.

قلت: هذا الكلام غير مستقيم ففيه خلل بيِّنٌ، ولعل أصله يعني بعباده الكفار الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم كما هو ظاهر نص الآية الكريمة، وقال بعد

ذلك: وأراد ذلك بعباده المخلصين فحذف من الكلام ذلك وحرف الجر، فبهذا يستقيم الكلام ويتناسق، وفسر أهل علم الكلام عدم رضاه تعالى بالكفر بعدم تكليفه بالمنهيات؛ فالتكليف عندهم بالشيء هو رضاه تعالى به، وعدم تكليفه به ونهيه عنه هو عدم رضاه به قال في إضاءة الدجنة:

وَمِثْلُهُ الرِّضَا فَلَيْسَ يَرْضَى كُفْرَانَ أَصْحَابِ الْقُلُوبِ الْمَرْضَى

أَيْ لَا يُكَلِّفُ النُّفُوسَ مَا نَهَى عَنْهُ وَلَا يُحِبُّ غَيًّا شَأْنُهَا.اهـ

ثم قال: وقالت المعتزلة في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]: معناه: وما تشاءون الطاعة إلا أن يشاء الله قسركم عليها، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما قال: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ﴾ في موضع «ما شاء» لأن حرف الشرط للاستقبال وصرف المشيئة إلى القسر تحريف لا إشعار للآية بشيء منه، وإنما المذكور في الآية مشيئة الاستقامة كسبًا وهو المطلوب من العباد اهـ.

وقوله: «لأن حرف الشرط للاستقبال» لعله حرف النصب إذ ليس هنا حرف شرط اهـ.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران:٢٦]: أي يعطي من اقتضته الحكمة الملك يريدون أن الحكمة تقتضي رعاية المصلحة، ويدعون وجوب ذلك على الله -تعالى الله عن قولهم، وظاهر الآية أنه يعطي الملك من يشاء سواء كان متصفًا بصفات من يصلح للملك أم لا من غير رعاية استحقاق ولا وجوب ولا أصلح بل يؤتي الملك من يكفر به ويكفر نعمته حتى يهلكه ككثير من الكفار كنمروذ والفراعنة، ويؤتيه إذا شاء من يؤمن به ويدعو إلى دينه ويرحم به الخلق مثل يوسف وداود وسليمان، وحكمته في كلا الأمرين علمه وإحكامه بإرادته تخصيص مقدوراته.

وقالوا أيضًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] معنى

لا تهدي من أحببت لأنك لا تعلم المطبوع على قلبه فيقرن به اللطف حتى يدعوه إلى القبول والله أعلم بالمهتدين القابلين لذلك، وتعقب بأن اللطف الذي يستندون إليه لا دليل عليه ومرادهم بمن يقبل ممن لا يقبل من يقع ذلك منه لذاته لا بحكم الله، وإنما المراد بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦] من خصهم بذلك في الأزل، وتمسكت المعتزلة بقوله تعالى أيضًا: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فقالوا: هذا يدل على أنه لا يريد المعصية، وتعقب بأن معنى إرادة اليسر التخيير بين الصوم في السفر ومع المرض والإفطار بشرطه، وإرادة العسر المنفية الإلزام بالصوم في السفر في جميع الحالات؛ فالإلزام هو الذي لا يقع لأنه لا يريده وقد تكرر ذكر الإرادة في القرآن في مواضع كثيرة أيضًا.

مذهب أهل السنة في أنه لا يقع إلا ما يريده الله، وقول المعتزلة: إنه لا يريد الشر، ومناظرة الإسفراييني السني مع عبدالجبار المعتزلي في ذلك:

وقد اتفق أهل السنة على أنه لا يقع إلا ما يريده الله تعالى وأنه مريد لجميع الكائنات وإن لم يكن آمرًا بها، وقالت المعتزلة: لا يريد الشر لأنه لو أراده لطلبه وزعموا أن الأمر نفس الإرادة، وهم محجوجون بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥] فعمم في الدعاء الذي هو الطلب والأمر، وخصص في الهداية التي هي الإرادة، ولذا قال في إضاءة الدجنة:

وَأَمْـــرُهُ يُغَـــايِرُ الْإِرَادَةْ   إِذْ عَـــمَّ أَمْـــرُ طَاعَـــةٍ عِبَـــادَهْ

وَلَمْ يُـرِدْ وُقُوعَهَـا مِـنْ كُلِّهِـمْ   بِـلَا ارْتِيَـابٍ بَـلْ وَلَا مِـنْ جُلِّهِـمْ

فَـصَحَّ أَنْ يَــأْمُرَ بِالـشَّيْءِ وَلَا   يُرِيـدُهُ مَـنْ بِالْهُـدَى تَطَـوَّلَا

وشنعوا على أهل السنة أنه يلزمهم أن يقولوا: إن الفحشاء مرادة لله، وينبغي أن ينزه عنها، وانفصل أهل السنة عن ذلك بأن الله تعالى قد يريد الشيء ليعاقب عليه ولثبوت أنه خلق النار وخلق لها أهلًا وخلق الجنة وخلق لها أهلًا، وألزموا المعتزلة بأنهم جعلوا أنه يقع في ملكه ما لا يريد.

وروي أن عبدالجبار المعتزلي قال عند أبي إسحاق الإسفراييني أحد أئمة أهل السنة معرضًا له: سبحان من تنزه عن الفحشاء فتفطن أبو إسحاق فقال: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال عبدالجبار: أيريد ربنا أن يُعصى؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق: أيُعصى ربنا قهرًا؟ فقال المعتزلي: أرأيت إن منعني الهدى وقضى عليَّ بالردى أأحسن إليَّ أم أساء؟! فقال له الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فذلك فضله يؤتيه من يشاء فبهت المعتزلي، وقال الحاضرون: والله ما لهذا جواب، وروي أن هذه المباحثة وقعت بين رجل وسيدنا الإمام الحسين بن علي رضي الله تعالى عنهما فانصرف الرجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالاته.

ويحكى أن أعرابيًّا سرقت ناقته فجيء به إلى عمرو بن عبيد القدري ليدعو له فرفع يديه وقال: اللهم إن ناقة هذا الأعرابي سرقت ولم ترد سرقتها فردها عليه فقال له الأعرابي: بالله عليك يا شيخ كف عني من دعائك هذا، قال: ولم؟ قال: لأنه إذا لم يرد سرقتها وقد سرقت فيريد ردها ولا ترد اهـ. هذا ما لزم هنا.

ترجمة أخرى:

ثم ذكر البخاري ترجمة أخرى فقال: باب قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] وقوله: ﴿وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [فصلت: ٩] ثم ذكر آيات وآثارًا إلى أن ذكر حديث ابن مسعود: سألت النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - أي الذنب أعظم؟ قال: «أَنْ تَجْعَلَ لله نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ» ... إلخ،

النِّد- بكسر النون وتشديد الدال- ويقال له: النديد أيضًا، هو نظير الشيء الذي يعارضه في أموره، وقيل: ندُّ الشيء من يشاركه في جوهره، وهو ضرب من المثل لكن المثل يقال في أي مشاركة كانت؛ فكل ندٍّ مثل من غير عكس قاله الراغب قال: والضد أحد المتقابلين وهما الشيئان المختلفان اللذان لا يجتمعان في شيء واحد ففارق الند في المشاركة ووافقه في المعارضة، ونظم شيخنا عبدالله بن محمد سالم بعض هذه الألفاظ، وفي نظمه بعض مخالفة لما ذكر الراغب فقال:

وَالشَّيءُ إِنْ شَارَكَ فِي كُلِّ الوُجُوهِ هُوَ المِثْلُ وَالمُسَمَّى بِالشَّبِيهِ

ذُو الشِّرْكِ فِي الجُلِّ وَكُلٌّ وَالنَّظِير هُوَ المُشَارِكُ وَلَوْ كَانَ يَسِير. اهـ

قال ابن بطال: غرض البخاري في هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها لله تعالى سواء كانت من المخلوقين خيرًا أو شرًّا؛ فهي لله تعالى خلق وللعباد كسب، ولا ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكًا وندًّا ومساويًا له في نسبة الفعل إليه، وقد نبه الله سبحانه عباده على ذلك بالآيات المذكورة في هذه الترجمة وغيرها المصرحة بنفي الأنداد والآلهة المدعوة معه فتضمنت الرد على من يزعم أنه يخلق أفعاله.

وقال الكرماني: الترجمة مشعرة بأن المقصود إثبات نفي الشريك عن الله سبحانه وتعالى لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون أفعال العباد بخلق الله تعالى؛ إذ لو كانت بخلقهم لكانوا أندادًا لله تعالى وشركاء له في الخلق، وتضمن الرد على الجهمية في قولهم: لا قدرة للعبد أصلًا، وعلى المعتزلة حيث قالوا: لا دخل لقدرة الله تعالى فيها، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر بل أمر بين أمرين فإن قيل: لا يخلو أن يكون فعل العبد بقدرة منه أو لا؛ إذ لا واسطة بين النفي والإثبات؛ فعلى الأول يثبت القدر الذي تدعيه المعتزلة وإلا ثبت الجبر الذي هو قول الجهمية.

فالجواب أن يقال: بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها بل فعله ذلك واقع بقدرة الله تعالى؛ فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه، وهذا هو المسمى بالكسب، وحاصل ما تعرف به قدرة العبد أنها صفة يترتب عليها الفعل والترك عادة وتقع على وفق الإرادة، وقد أطال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد في تقرير هذه المسألة واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف في ذلك، وعرف السنوسي في كبراه الكسب بأنه: عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير لها فيه، وهو متعلق التكليف الشرعي وأمارة على الثواب والعقاب اهـ.

فذات العبد محل للقدرة وللمقدور وهو المفعول، واحترز بـ«محلها» عن الخارج عن محل القدرة كانقطاع شيء وانكساره فإنه ليس مكتسبًا للعبد وإنما يثاب أو يعاقب عليه لكونه نشأ عن فعله اهـ.

وسأعود إن شاء الله تعالى لإشباع الكلام عليه.

ترجمة أخرى:

ثم ذكر البخاري ترجمة أخرى فقال: باب قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر آية: ٤٩] وذكر آيات وأحاديث منها أن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة ويقال لهم: «أحيوا ما خلقتم» ومنها: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة أو ليخلقوا حبة أو شعيرة» اهـ.

قال في الفتح: قال الكرماني في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] التقدير: خلقنا كل شيء بقدر؛ فيستفاد منه أن الله خالق كل شيء كما صرح به في الآية الأخرى، وأما قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] فهو ظاهر في إثبات نسبة العمل إلى العباد فقد يشكل على الأول.

والجواب: أن العمل هنا غير الخلق وهو الكسب الذي يكون مسندًا إلى العبد حيث أثبت له فيه صنعًا، ويسند إلى الله تعالى من حيث إن وجوده إنما هو بتأثير قدرته وله جهتان: جهة تنفي القدر، وجهة تنفي الجبر؛ فهو مسند إلى الله حقيقة وإلى العبد عادة، وهي صفة يترتب عليها الأمر والنهي والفعل والترك؛ فكل ما أسند من أفعال العباد إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى تأثير القدرة ويقال له: الخلق، وما أسند إلى العبد إنما يحصل بتقدير الله تعالى ويقال له: الكسب، وعليه يقع المدح والذم كما يذم المشوه الوجه ويمدح الجميل الصورة، وأما الثواب والعقاب فهو علامة لهما والعبد إنما هو ملك الله يفعل فيه ما يشاء.

إعراب (ما) من قوله (وما تعملون):

وفي إعراب (ما) من قوله (وما تعملون) خمسة أوجه:

أحدها: أن تكون مصدرية منصوبة المحل عطف على الكاف والميم في (خلقكم) أي خلقكم وخلق عملكم.

الثاني: أن تكون موصولة في محل نصب عطفًا على المذكور آنفًا، والتقدير خلقكم والذي تعملون منه الأصنام يعني الخشب والحجارة وغيرها.

الثالث: أن تكون استفهامية منصوبة المحل بقوله (تعملون) توبيخًا لهم وتحقيرًا لعملهم.

الرابع: أن تكون نكرة موصوفة وحكمها حكم الموصولة.

الخامس: أن تكون نافية على معنى: وما تعملون ذلك لكن الله خلقه.

وأسند الطبري عن قتادة ما يرجح الثاني، وأخرج ابن أبي حاتم عنه أيضًا أنه قال: تعبدون ما تنحتون من الأصنام والله خلقكم وما تعملون أي بأيديكم، وتمسكت المعتزلة بهذا التأويل قال السهيلي في نتائج الفكر له: اتفق العقلاء على أن أفعال العباد لا تتعلق بالجواهر والأجسام فلا تقول: عملت حبلًا ولا

صنعت جملًا ولا شجرًا؛ فإذا كان كذلك فمن قال: أعجبني ما عملت فمعناه الحدث؛ فعلى هذا لا يصح في تأويل: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، إلا أنها مصدرية وهو قول أهل السنة ولا يصح قول المعتزلة: إنها موصولة فإنهم زعموا أنها واقعة على الأصنام التي كانوا ينحتونها، فقالوا: التقدير: خلقكم وخلق الأصنام، وزعموا أن نظم الكلام يقتضي ما قالوه لتقدم قوله: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ لأنها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك (ما) الثانية، والتقدير عندهم: أتعبدون حجارة تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التي تعملونها، هذه شبهتهم ولا يصح ذلك من جهة النحو إذ (ما) لا تكون مع الفعل الخاص إلا مصدرية، فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم، والنظم على قول أهل السنة أبدع.

. فإن قيل: قد تقول: عملت الصحفة وصنعت الجفنة وعملت الصنم.

قلنا: لا يتعلق ذلك إلا بالصورة التي هي التأليف والتركيب وهي الفعل الذي هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق؛ ولأن الآية وردت في بيان استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق وإقامة الحجة على من يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون فقال: أتعبدون من لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون؟! ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الكلام لأنه لو جعلهم خالقين لأعمالهم وهو خالق للأجناس لشركهم معه في الخلق- تعالى الله عن إفكهم.

قال البيهقي في كتاب الاعتقاد: قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر: ٦٢] فدخل فيه الأعيان والأفعال من الخير والشر، وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] فنفى أن يكون خالق غيره، ونفى أن يكون شيء سواه غير

مخلوق؛ فلو كانت الأفعال غير مخلوقة له لكان خالق بعض الأشياء لا خالق كل شيء، وهو بخلاف الآية، ومن المعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان فلو كان الله خالق الأعيان والناس خالقو الأفعال لكان مخلوقات الناس أكثر من خلق الله- تعالى الله عن ذلك.

وقال أيضًا: قد قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١] فامتدح بأنه خلق كل شيء وبأنه يعلم كل شيء فكما لا يخرج عن علمه شيء فكذا لا يخرج عن خلقه شيء، وقال تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [سورة الملك آية: ١٣، ١٤] فأخبر أن قولهم سرًا وجهرًا خلقه؛ لأنه بجميع ذلك عليم، وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢]، وقال: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾ [النجم: ٤٤] فأخبر أنه هو المحيي والمميت وأنه خلق الموت والحياة؛ فثبت أن الأفعال كلها خيرها وشرها صادرة عن خلقه وإحداثه إياها، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] وقال: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤] فسلب عنهم هذه الأفعال وأثبتها لنفسه ليدل بذلك على أن المؤثر فيها- حتى صارت موجودة بعد العدم- هو خلقه، وأن الذي يقع من الناس إنما هو مباشرة تلك الأفعال بقدرة حادثة أحدثها على ما أراد؛ فهي من الله تعالى خلق بمعنى الاختراع بقدرته القديمة، ومن العباد كسب على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي كسبهم، ووقوع هذه الأفعال على وجوده بخلاف فعل مكتسبها أحيانًا من أعظم الدلالة على موقع أوقعها على ما أراد.

قال: حديث والشر ليس إليك:

وأما ما ورد في حديث دعاء الافتتاح في أول الصلاة: «والشر ليس إليك» فمعناه كما قال النضر بن شميل: والشر لا يتقرب به إليك، وقال غيره: أرشد إلى

استعمال الأدب في الثناء على الله تعالى بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساويها، وقد وقع في نفس هذا الحديث: «والمهدي من هديت» فأخبر أنه يهدي من يشاء كما وقع التصريح به في القرآن، وقال في حديث أبي سعيد الذي أخرجه البخاري في الأحكام، وفي أوله: «إِنَّ كُلَّ وَالٍ لَهُ بِطَانَتَانِ وَالمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللهُ» فدل على أنه يعصم قومًا دون قوم، وقال غيره: يستحيل أن تصلح قدرة العباد للإبراز من العدم إلى الوجود وهو المعبر عنه بالاختراع وثبوته لله سبحانه وتعالى قطعي؛ لأن قدرة الإبراز من العدم إلى الوجود تتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل؛ فحال توجيهها لابد من وجودها لاستحالة أن يحصل العدم شيئًا؛ فقدرته ثابتة وقدرة المخلوقين عرض لا بقاء له فيستحيل تقدمها، وقد تواترت النقول السمعية من القرآن والأحاديث الصحيحة بانفراد الرب سبحانه وتعالى بالاختراع كقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [سورة فاطر: ٣]، ﴿فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [سورة لقمان:١١] وقال الراغب: ليس الخلق بمعنى الإبداع إلا لله تعالى، وإلى ذلك أشار بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] وأما الذي يوجد بالاستحالة فقد وقع لغيره بتقديره سبحانه وتعالى مثل قوله لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] والخلق في حق غير الله يقع بمعنى التقدير وبمعنى الكذب، وقوله في الحديث السابق: «يَخْلُقُ كَخَلْقِي» نسب الخلق إليهم على سبيل الاستهزاء أو التشبيه في الصورة فقط.

وقوله: (فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ شَعِيرَةً) أمر بمعنى التعجيز وهو على سبيل الترقي في الحقارة أو التنزل في الإلزام، والمراد بالذرة إن كان النملة فهو من تعذيبهم وتعجيزهم بخلق الحيوان تارة وبخلق الجماد أخرى، وإن كان بمعنى الهباء فهو بخلق ما ليس له جرم محسوس تارة وبما له جرم أخرى.

وقال ابن بطال: قوله: (أَحْيُوا مَا خَلَقْتُم) إنما نسب خلقها إليهم تقريعًا لهم

بمضاهاتهم الله تعالى في خلقه فبكتهم بأن قال: إذا شابهتم بها صورتم مخلوقات الله تعالى فأحيوها كما أحيا هو ما خلق، وقال بعضهم: معنى ذكر حديث التصوير هنا من جهة أن من زعم أنه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الإنكار على هؤلاء المصورين، فلما كان أمرهم بنفخ الروح فيما صوروه أمر تعجيز، ونسبة الخلق إليهم إنما هي على سبيل التهكم والاستهزاء دلَّ على فساد قول من نسب خلق فعل نفسه إليه استقلالًا اهـ.

وقال مكي بن أبي طالب في إعراب القرآن له: قالت المعتزلة: (ما) في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ موصولة فرارًا من أن يقروا بعموم الخلق لله تعالى يريدون أنه خلق الأشياء التي تنحت منها الأصنام، وأما الأعمال والحركات فإنها غير داخلة في خلق الله، وزعموا أنهم أرادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن خلق الشر، ورد عليهم أهل السنة بأن الله تعالى خلق إبليس وهو الشر كله، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ١، ٢] فأثبت أنه خلق الشر، وأطبق القراء حتى أهل الشذوذ على إضافة شر إلى (ما) إلا عمرو بن عبيد رأس الاعتزال فقرأها بتنوين شر ليصحح مذهبه، وهو محجوج بإجماع من قبله على قراءتها بالإضافة، قال: وإذا تقرر أن الله خالق كل شيء من خير وشر وجب أن تكون (ما) مصدرية، والمعنى: خلقكم وخلق عملكم، وقوى صاحب الكشاف مذهبه بأن قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ترجمة عن قوله قبلها ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ و(ما) في قوله ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ موصولة اتفاقًا فلا يعدل بـ(ما) التي بعدها عن أختها، وأطال في تقرير ذلك، ومن جملته: فإن قلت: أنكرت أن تكون (ما) مصدرية، والمعنى: خلقكم وخلق عملكم كما تقول الجبرة- يعني أهل السنة.

قلت: أقرب ما يبطل به أن معنى الآية يأباه إباءً جليًا؛ لأن الله احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعًا خلق الله؛ فكيف يعبد المخلوق مع أن العابد هو الذي

عمل صورة المعبود؟! ولولاه ما قدر أن يشكل نفسه فلو كان التقدير: خلقكم وخلق عملكم لم يكن فيه حجة عليهم ثم قال:

فإن قلت: هي موصولة لكن التقدير: خلقكم وما تعملونه من أعمالكم.

قلت: لو كان كذلك لم يكن فيها حجة على المشركين اهـ كلامه.

وتعقبه ابن خليل السكوني فقال: في كلامه صرف للآية عن دلالتها الحقيقية إلى ضرب من التأويل لغير ضرورة بل لنصرة مذهبه أن العباد يخلقون أكسابهم فإذا حملها على الأصنام لم تتناول الحركات، وأما أهل السنة فيقولون: القرآن نزل بلغة العرب وأئمة العربية على أن الفعل الوارد بعد (ما) يتأول بالمصدر نحو: أعجبني ما صنعت أي صنعك، وعلى هذا فمعنى الآية: خلقكم وخلق أعمالكم، والأعمال ليست هي جواهر الأصنام اتفاقًا، فمعنى الآية عندهم: إذا كان الله خالق أعمالكم التي تتوهم القدرية أنهم خالقون لها فأولى أن يكون خالقًا لما لم يدع فيه أحد الخلقية وهي الأصنام.

قال: ومدار هذه المسألة على أن الحقيقة مقدمة على المجاز، ولا أثر للمرجوح مع الراجح، وذلك أن الخشب التي منها الأصنام والصور التي للأصنام ليست بعمل لنا، وإنما عملنا ما أقدرنا عليه الله تعالى من المعاني المكسوبة التي عليها ثواب العباد وعقابهم؛ فإذا قلت: عمل النجار السرير، فالمعنى عمل حركات في محل أظهر الله لنا عندها التشكل في السرير فلما قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وجب حمله على الحقيقة وهي عملكم، وأما ما يطالب به المعتزلي من الرد على المشركين من الآية فهو من أبين شيء لأنه تعالى إذا أخبر أنه خلقنا وخلق أعمالنا التي يظهر بها التأثير بين أشكال الأصنام وغيرها فأولى أن يكون خالقًا للمتأثر الذي لم يدع فيه أحد لا سُنِّي ولا معتزلي، ودلالة الموافقة أقوى في لسان العرب وأبلغ من غيرها، وقد وافق الزمخشري على ذلك في قوله

تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه أدل على نفي الضرب من أن لو قال: «ولا تضربهما» وقال: إنها من نكت علم البيان ثم غفل عنها هنا اتباعًا لهواه، وأما ادعاؤه فك النظم فلا يلزم منه بطلان الحجة لأن فكه لما هو أبلغ سائغ بل هو أكمل لمراعاة البلاغة ثم قال: ولم لا تكون الآية مخبرة عن أن كل عمل للعبد فهو خلق للرب فيندرج فيه الرد على المشركين مع مراعاة النظم، ومَنْ قَيَّد الآية بعمل للعبد دون عمل فعليه الدليل، والأصل عدمه، وبالله التوفيق.

وأجاب البيضاوي: بأن دعوى أنها مصدرية أبلغ لأن فعلهم إذا كان بخلق الله تعالى فالمتوقف على فعلهم أولى بذلك، ويترجح أيضًا بأن غيره لا يخلو من حذف أو مجاز، وهو سالم من ذلك والأصل عدمه.

وقال الطيبي: وتكملة ذلك أن يقال: تقرر عند علماء البيان أن الكناية أولى من التصريح؛ فإذا نفي الحكم العام لينتفي الخاص كان أقوى في الحجة، وقد سلك صاحب الكشاف هذا بعينه في تفسير قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨] الآية، وقال ابن المنير: يتعين حمل (ما) على المصدرية لأنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث هي حجارة أو خشب عارية عن الصورة بل عبدوها لأشكالها وهي أثر عملهم، ولو عملوا نفس الجواهر لما طابق توبيخهم بأن المعبود من صنعة العابد قال: والمخالفون موافقون أن جواهر الأصنام ليست عملًا لهم فلو كان كما ادعوه لاحتاج إلى حذف أي: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته، والأصل عدم التقدير، وقد جاء التصريح في الحديث الصحيح بهذا المعنى عن حذيفة رفعه: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنْعَتَهُ».

وقال غيره: قول من ادعى أن المراد بقوله ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ نفس العيدان والمعادن التي تعمل منها الأوثان باطل؛ لأن أهل اللغة لا يقولون: إن الإنسان

يعمل العود أو الحجر بل يقيدون ذلك بالصنعة فيقولون: عمل العود صنمًا والحجر وثنًا؛ فمعنى الآية: أن الله خلق الإنسان وخلق شكل الصنم، وأما الذي نحت أو صاغ فإنما هو عمل النحت والصياغة، وقد صرحت الآية بذلك، والذي عمله هو الذي وقع التصريح بأن الله تعالى هو الذي خلقه، وقال التونسي في مختصر تفسير الفخر الرازي: احتج الأصحاب بهذه الآية على أن عمل العبد مخلوق لله تعالى على إعراب (ما) مصدرية.

وأجاب المعتزلة: بأن إضافة العبادة والنحت لهم إضافة الفعل للفاعل ولأنه وبخهم، ولو لم تكن الأفعال لخلقهم لما وبخهم، قالوا: ولا نسلم أنها مصدرية لأن الأخفش منع: أعجبني ما قمت أي قيامك وقال: إنه خاص بالمتعدي سلمنا جوازه لكن لا يمنع ذلك من تقدير (ما) مفعولًا للنحاتين ولموافقة ما ينحتون، ولأن العرب تسمي محل العمل عملًا فتقول في الباب: هو عمل فلان؛ ولأن القصد هو تزييف عبادتهم لا بيان أنهم لا يوجدون أعمال أنفسهم.

قال: وهذه شبهة قوية فالأولى ألا يستدل بهذه الآية لهذا المراد كذا قال، وجرى على عادته في إيراد شبه المخالفين وترك بذل الوسع في أجوبتها، وقد أجاب الشمس الأصبهاني في تفسيره وهو ملخص من تفسير الفخر فقال: ﴿وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ أي عملكم وفيها دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وعلى أنها مكتسبة للعباد حيث أثبت لهم عملًا فأبطلت مذهب القدرية والجبرية معًا، وقد رجح بعض العلماء كونها مصدرية بأنهم لم يعبدوا الأصنام إلا لعملهم لا لجرم الصنم وإلا لكانوا يعبدونها قبل العمل؛ فكأنهم عبدوا العمل فأنكر عليهم عبادة المنحوت الذي لم ينفك عن العمل المخلوق.

وقال سعد الدين التفتازاني في ذكر أدلة الفريقين: ومنها استدلال أهل السنة بآية: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] قالوا: معناه وخلق عملكم على

إعراب (ما) مصدرية، ورجحوا ذلك لعدم احتياجه إلى حذف الضمير قال: ويجوز أن يكون المعنى: وخلق معمولكم على إعرابها موصولة، ويشمل أعمال العباد لأنا إذا قلنا: إنها مخلوقة لله أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد، وهو ما يشاهده من الحركات والسكنات.

قال: وللذهول عن هذه النكتة توهم من توهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون (ما) مصدرية وليس الأمر كذلك اهـ.

ومن الدليل على أن الله تعالى يحكم في خلقه بما يشاء ولا تتوقف أحكامه في ثوابهم وعقابهم على أن يكونوا خالقين لأفعالهم لأنه نصب الثواب والعقاب على ما يقع مباينًا لمحال قدرتهم، وأما اكتساب العباد فلا يقع إلا في محل الكسب ومثال ذلك: السهم الذي يرميه العبد لا تصرف له فيه بالرفع ولا بالوضع، وأيضًا فإن إرادة الله تعالى تتعلق بما لا نهاية له على وجه النفوذ وعدم التعذر، وإرادة العبد لا تتعلق بذلك مع تسميتها إرادة، وكذلك علمه تعالى لا نهاية له على سبيل التفصيل وعلم العبد لا يتعلق بذلك مع تسميته علمًا اهـ. هذا ما لخصه فتح الباري في هذه المسألة.

زيادة كلام على الكسب:

وقد واعدت بالعود لإشباع الكلام على الكسب فأقول: قد مر في تفسير الكسب أن لا تأثير لقدرة العبد في المقدور عند أهل السنة، والمعتزلة قالوا: إن قدرة العبد مستقلة بالتأثير لا دخل لقدرة الله تعالى فيه، وقد مر ما قيل فيه من الرد، وذهبت الجبرية إلى أن العبد ليست له قدرة حادثة تقارن المفعول أصلًا بل هو مفعول به لا فاعل كالميت بين يدي غاسله.

ورد بأنه يلزم عليه استواء الأفعال وألا يدرك فرق بينها ونحن ندرك

بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار، وبأنه يبطل محل التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويناقض النصوص كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] أي طاقتها بحسب العادة فلو لم يكن كسب لاتحد ما قبل (إلا) وما بعدها فلم يصح الاستثناء، فإن قيل: يلزم من كون فعل العبد واقعًا بإرادة الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ أن يكون العبد مجبورًا مقهورًا وحينئذ لا يبقى محل للثواب والعقاب ويلزم صحة الاحتجاج بالقدر، ويكون عقاب العباد على معاصيهم بعد أن اضطرهم إليها ظلمًا، وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة، وهذه شبهة المعتزلة فكيف التفصي عنها.

فالجواب: أن العبد مجبور في الباطن ونفس الأمر على فعله الاختياري في قالب- أي صورة- مختار فإنه لا يمكنه تركه بعد خلق الشهوة له والميل له والإرادة والعزم والقدرة عليه، وهو بحسب الظاهر يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وفي نفس الأمر والحقيقة لا فعل له وإنما الفعل لله تعالى وحده لا شريك له؛ فكل أحد يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش؛ فتفضل تعالى بإسقاط التكليف في حال الاضطرار ظاهرًا وباطنًا ورتب بمحض اختياره التكليف والثواب والعقاب على الاختيار بحسب الظاهر وهو الذي قارنته القدرة الحادثة بلا تأثير لها فيه أصلًا، وإن كان مجبورًا عليه في الحقيقة لأن العبيد ملكه يتصرف فيهم كيف شاء، و﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [سورة الأنبياء:٢٣]، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ﴾ [سورة الأنعام:١٤٩]، وهي الملك، ويستحيل وصفه تعالى بالظلم كما قال:﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، وفي الحديث القدسي: «إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي...» وإنما استحال لأن تصريف المالك في ملكه يستحيل كونه ظلمًا، ولأن الظلم إنما كان

ظلمًا لكونه منهيًّا عنه ولا ناهي له تعالى، ولأنه يتضمن الجهل أو السفه لأنه وضع الشيء في غير محله، وكلاهما محال على الله تعالى.

وقد قال ابن كيران: الكسب الذي أثبته الأشاعرة للعبد في أفعاله الاختيارية ليس معناه اختراعه لتلك الأفعال كما تدعيه المعتزلة ولا أن قدرته الحادثة أضيفت إلى القدرة القديمة في إيجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما يعتقده من لا خبرة عنده مذهبًا لأهل السنة، بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملابستها له من غير تأثير لها أصلًا فليست علة ولا جزء علة للإيجاد، وعلى ذلك نبه من قال:

مَذْهَبُنَا أَنَّ لَنَا قُدْرَةً ... حَادِثَةً لَسْنَا بِهَا نَقْدِرُ
وَرَبُّنَا سَوَّغَ إِطْلَاقَهَا ... فِي قَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا

فتحقق أن مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فقد خرج: ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦] قوم فرطوا وهم القدرية القائلون بأن العبد يخلق أفعاله، وقوم أفرطوا وهم الجبرية اهـ.

ونقل عن إمام الحرمين أن قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلالًا بل على أقدار قدرها الله تعالى، وعن القاضي الباقلاني والأستاذ أبي إسحاق أن قدرة الله تؤثر في إيجاد فعل العبد من حيث عمومه، والقدرة الحادثة تؤثر في وصفه الخاص من كونه صلاة أو غصبًا أو سرقة ونحو ذلك، وأنكر في شرح الكبرى أن يصح نسبة واحد من هذين القولين لمن نسب إليه ممن ذكر إلا أن يكون صدر منهم ذلك حال المناظرة على سبيل التنزل احتيالًا على الخصم في سوقه إلى الحق بتدريج، وقد قال الأشياخ: لا ينسب إلى العالم مذهبًا ما يصدر منه على سبيل البحث، وإلا فحاشا القاضي والأستاذ أن يعتقدا تأثيرًا لغير الله تعالى وكيف تنسب هذه المقالة الشنيعة إلى إمام الحرمين وهي لا يرضى أن يقولها من هو أدنى

منه علـمًا ودينًا بمراتب كثيرة؟ فتحصل في أفعال العباد الاختيارية خمسة أقـوال اهـ.

وما مر في تفسير الكسب من أنـه تعلـق القـدرة الحادثـة هـو المعـروف عنـد العلماء، ونقل عن الشيخ الأمير أن الكسب تعلق الإرادة لأنه هو السبب الأصلي في تأثير المؤثر، وليس السبب قدرة العبد بل إرادته؛ فالكسب المؤاخـذ بـه العبـد هو تعلق الإرادة، ولهذا قال ابن عربي في الفتوحات المكية: الكـسب تعلـق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيتوجه الاقتدار الإلهي عند ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف، وأطلق السعد الكسب على مجموع التعلقين فقـال: وتحقيقـه أن صرف العبد إرادته وقدرته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله سبحانه وتعـالى الفعـل خلق، ولكن التحقيق أن الكسب إنما هـو صرف الإرادة فقـط، ومعنـى صرفهـا جعلها متعلقة بالفعل أي أن تعلق الإرادة بالفعل سبب عادي لأن يخلق في العبد قدرة متعلقة بالفعل، وأما اختيار العبد فهو تعلق إرادته اهـ.

ومن شبه المعتزلة قولهم: كيف يريد الله تعالى القبيح ويفعله على ما زعمتم أن الجميع أثر قدرته وإرادته؟

فالجواب: أن القبيح بالنسبة إلى العبد فقط، وأما بالنسبة إليه تعـالى فالأفعـال إما فضل أو عدل فلا قبح، قال سيدي عليّ وفا رضي الله تعالى عنه.

سَـــمِعْتُ اللهَ فِي سِرِّي يَقُـــولُ   أَنَـا فِي الـمُلْكِ وَحْـدِي لَا أَزُولُ

وَحَيْـثُ الكُـلُّ مِنِّـي لَا قَبِـيحٌ   وَقُبْحُ القُبْحِ مِـنْ حَيْثِـي جَمِيـلُ. اهـ

خاتمة في حديث احتج آدم وموسى

فقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله تعـالى عليـه وسـلم- قال: «احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَـا وَأَخْرَجْتَنَا مِـنَ

الجَنَّةِ قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ وخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَ اللهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى ثَلَاثًا» اهـ.

وفيه طرق كثيرة. قال ابن عبدالبر: هذا الحديث أصل جسيم لأهل الحق في إثبات القدر، وأن الله قضى أعمال العباد؛ فكل أحد يصير لما قدر له بما سبق في علم الله. قال: وليس فيه حجة للجبرية وإن كان في بادئ الرأي يساعدهم، وقد أنكرت القدرية هذا الحديث لأنه صريح في إثبات القدر السابق، وتقرير النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- لآدم على الاحتجاج به وشهادته بأنه غلب موسى فقالوا: لا يصح لأن موسى لا يلوم على أمر قد تاب منه صاحبه، وقد قتل هو نفسًا لم يؤمر بقتلها ثم قال: رب اغفر لي فغفر له، فكيف يلوم آدم على أمر قد غفر له، وأيضًا لو ساغ أن يحتج بالقدر السابق من عوتب على معصية قد ارتكبها لانسد باب القصاص والحدود ولاحتج به كل أحد على ما يرتكبه من الفواحش وهذا يفضي إلى لوازم قطعية؛ فدل ذلك على أن الحديث لا أصل له اهـ.

والحديث في غاية الصحة أخرجه الشيخان وغيرهما وليست فيه علة. والجواب عما قالوه من أوجه:

أولها: إنما حكم النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- لآدم بالحجة في معنى خاص، وذلك لأنه لو كانت في المعنى العام لما تقدم من الله تعالى لومه بقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] ولا واخذه بذلك حتى أخرجه من الجنة وأهبطه إلى الأرض، ولكن لما أخذ موسى في لومه وقدم قوله له: أنت الذي خلقك الله بيده وأنت وأنت... لم فعلت ذلك عارضه آدم بقوله: أنت الذي اصطفاك الله وأنت وأنت...

وحاصل جوابه: إذا كنت بهذه المنزلة كيف يخفى عليك ألا محيد عن القدر، وإنما وقعت الغلبة لآدم من وجهين:

أحدهما: أنه ليس لمخلوق أن يلوم مخلوقًا في وقوع ما قدر عليه إلا بإذن من الله تعالى فيكون الشارع هو اللائم؛ فلما أخذ موسى في لومه من غير أن يؤذن له في ذلك عارضه بالقدر فأسكته.

والثاني: أن الذي فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب، والتوبة تمحو أثر الكسب، وقد كان الله تاب عليه فلم يبق إلا القدر، والقدر لا يتوجه عليه لوم لأنه فعل الله و﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [سورة الأنبياء:٢٣].

الثاني: قال ابن عبدالبر: هذا عندي مخصوص بآدم لأن المناظرة بينهما وقعت بعد أن تاب الله على آدم قطعًا كما قال الله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧] فحسن منه أن ينكر على موسى لومه له على الأكل من الشجرة لأنه كان قد تيب عليه من ذلك، وإلا فلا يجوز لأحد أن يقول لمن لامه على ارتكاب معصية كما لو قتل أو زنى أو سرق: هذا سبق في علم الله وقدره عليَّ قبل أن يخلقني فليس لك أن تلومني عليه؛ فإن الأمة أجمعت على جواز لوم من وقع ذلك منه، بل على استحباب ذلك كما أجمعوا على استحباب محمدة من واظب على الطاعة. قال: وحكى ابن وهب عن مالك عن يحيى بن سعيد أن ذلك كان من آدم بعد أن تيب عليه اهـ.

قلت: هذا لا يحتاج للتنبيه عليه لأنه معلوم ضرورة.

الثالث: إنما توجهت الحجة لآدم لأن موسى لَامَهُ بعد أن مات، واللوم إنما يتوجه على المكلف ما دام في دار التكليف فإن الأحكام حينئذ جارية عليهم فيلام العاصي ويقام الحد والقصاص وغير ذلك، وأما بعد أن يموت فقد ثبت النهي عن سب الأموات: «وَلَا تَذْكُرُوا مَوتَاكُمْ إِلَّا بِخَيرٍ» لأن مرجع أمرهم إلى الله، وإذا كان كذلك فلوم موسى لآدم إنما وقع بعد انتقاله عن دار التكليف، وثبت أن الله تاب عليه فسقط عنه اللوم فلذلك عدل إلى الاحتجاج بالقدر

السابق، وأخبر النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - بأنه قد غلب موسى بالحجة.

قال المازري: لما تاب آدم وتاب الله عليه صار ذكر ما صدر منه إنما هو كالبحث عن السبب الذي دعاه إلى ذلك فأخبر هو أن الأصل في ذلك القضاء السابق فلذلك غلب بالحجة.

وقال ابن التين: إنما قامت حجة آدم لأن الله خلقه ليجعله خليفة في الأرض فلم يحتج آدم في أكله من الشجرة بسابق العلم؛ لأنه كان عن اختيار منه وإنما احتج بالقدر لخروجه لأنه لم يكن بد من ذلك، ويمكن أن يمتزج من هذه الأجوبة جواب واحد وهو أن التائب لا يُلَامُ على ما تيب عليه منه ولا سيما إذا انتقل عن دار التكليف.

وقد سلك النووي هذا المسلك فقال: معنى كلام آدم أنك يا موسى تعلم أن هذا كتب عليَّ قبل أن أخلق فلابد من وقوعه، ولو حرصت أنا والخلق أجمعون على رد مثقال ذرة منه لم نقدر فلا تلمني فإن اللوم على المخالفة شرعي لا عقلي، وإذا تاب الله عليَّ وغفر لي زال اللوم فمن لَامَنِي كان محجوجًا بالشرع؛ فإن قيل: فالعاصي اليوم لو قال: هذه المعصية قدرت عليَّ فينبغي أن يسقط عني اللوم.

قلنا: الفرق أن هذا العاصي باقٍ في دار التكليف جارية عليه الأحكام من اللوم والعقوبة، وفي ذلك له زجر وعظة؛ فأما آدم فميت خارج عن دار التكليف مستغنٍ عن الزجر فلم يكن للومه فائدة بل فيه إيذاء وتخجيل؛ فلذلك كانت الغلبة له اهـ.

وقال القرطبي: إنما غلبه بالحجة لأنه علم من التوراة أن الله تاب عليه فكان لومه له على ذلك نوع جفاء كما يقال: ذِكْرُ الجفاء بعد حصول الصفاء جفاء، ولأن أثر المخالفة بعد الصفح ينمحي حتى كأنه لم يكن فلا يصادف اللوم من اللائم حينئذ محلًّا اهـ.

وقال الطيبي: مذهب الجبرية إثبات القدرة لله ونفيها عن العبد أصلًا. ومذهب المعتزلة بخلافه، وكلاهما من الإفراط والتفريط على شفا جرف هارٍ، والطريق المستقيم القصد، ولما كان سياق كلام موسى يئول إلى الثاني بأن صَدَّر الجملة بحرف الإنكار والتعجب وصَرَّح باسم آدم ووصفه بالصفات التي كل واحدة مستقلة في علية عدم ارتكابه المخالفة ثم أسند الإهباط إليه، ونفس الإهباط منزلة دُون، فكأنه قال: ما أبعد الانحطاط من تلك المناصب العالية فأجاب آدم بما يقابلها بل أبلغ، فصدر الجملة بهمزة الإنكار أيضًا وصرح باسم موسى ووصفه بصفات كل واحدة مستقلة في علية عدم الإنكار عليه ثم رتب العلم الأزلي على ذلك ثم أتى بهمزة الإنكار بدل كلمة الاستبعاد فكأنه قال: تجد في التوراة هذا ثم تلومني؟!.

قال: وفي هذا التقرير تنبيه على تحري قصد الأمور، قال: وختم النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- الحديث بقوله: «فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى» تنبيهًا على أن بعض أمته كالمعتزلة ينكرون القدر؛ فاهتم لذلك وبالغ في الإرشاد، ولما كان المراد منه الرد على القدرية الذين ينكرون سبق القدر اكتفى به معرضًا عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الجبرية لما تقرر من دفعه في مكانه كما وقع في حديث ابن مسعود الذي أخرجه البخاري في الإيمان مرفوعًا: «سِبَابُ المُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ» لما كان المقام مقام الرد على المرجئة اكتفى به معرضًا عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الخوارج المكفرين بالذنب اعتمادًا على ما تقرر من دفعه في مكانه، وفي حديث الاحتجاج تقوية لمذهب القدرية من حيث إسناد موسى الإخراج من الجنة والإغواء لآدم، وتقوية لمذهب الجبرية من حيث إسناد آدم ذلك للقدر وقول النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه حج موسى، ولأجل هذا أنكره المعتزلة كما مر وقالوا: لا وجود له.

وأجاب ابن عباد بجواب، وحاصله أن هذا القول تارة يكون خطأ وتارة يكون صوابًا باختلاف القصد؛ فإن قاله صاحبه على سبيل الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفي اللوم عنها فهو خطأ؛ لأن العبد من حيث هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفي اللوم عنها بين يدي مولاه، وإظهار أن لا حق له عليه، وإن كان في كلامه منطق بالحكمة ومحض الحق، ومن هذا الوجه قول المشركين: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [سورة الأنعام:١٤٨]، ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [سورة النحل:٣٥] ولذا لم يعذرهم الحق مع أن كلامهم في نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمنه، وإن قاله على سبيل الإخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وأن العبد لا مهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة افتقار وظهور انكسار واستحضار العبد أن لله أن يؤاخذه إلا أن يعفو عنه فهو صواب، ومن هذا الوجه قول آدم: «أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيَّ» ولهذا قال- صلى الله تعالى عليه وسلم-: «فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى» أي غلبه بالحجة، والمراد لم يترك له محلًا للاعتراض بعد؛ لأنه اعترف بالعجز وقد علم موسى أنه كان معترفًا به وأنه تاب الله عليه لذلك فلا محل للوم اهـ.

لطيفة: قال ابن كيران: ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهي أن العبد قبل الفعل غير مطلع على ما جرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب؛ فلا يقصد بفعله المنهي موافقة القدر بل لا يعلم أن الفعل سبق به القدر إلا بعد وقوعه.

قال الشعراني في العهود: يحكى أن إبليس قال: يا رب تأمرني بالسجود لآدم ولم ترد ذلك مني فلو أردته مني لوقع ولم أخالف قال: متى علمت أني لم أرده منك قبل الإباية أم بعدها؟ قال: بل بعدها قال: فبذلك أخذتك اهـ.

وقوله في الحديث: «قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً» وفي رواية أبي سعيد:

«أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» والجمع بين الروايتين حمل الأولى على ما يتعلق بالكتابة وحمل الأخرى على ما يتعلق بالعلم.

وقال ابن التين: يحتمل أن يكون المراد بالأربعين سنة ما بين قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] إلى نفخ الروح في آدم.

وقال ابن الجوزي: المعلومات كلها قد أحاط بها علم الله القديم قبل وجود المخلوقات كلها ولكن كتابتها وقعت في أوقات متفاوتة، وقد وقع في صحيح مسلم: «إِنَّ اللهَ قَدَّرَ المَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفِ سَنَةٍ» فيجوز أن تكون قصة آدم بخصوصها كتبت قبل خلقه بأربعين سنة، ويجوز أن يكون ذلك القدر مدة لبثه طينًا إلى أن نفخت فيه الروح فقد ثبت في صحيح مسلم أن بين تصويره طينًا ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة، ولا يعارض ذلك كتابة المقادير عمومًا قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة اهـ.

قلت: قول ابن الجوزي إن الكتابة وقعت في أوقات متفاوتة مخالف لما هو ثابت في الأحاديث الصحاح من أن أول ما خلق الله القلم فقال له: «اكْتُبْ فقال: يَا رب وما أَكْتُب قال: اكْتُبِ القَدَرَ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ مِنْ ذَلِكَ اليَومِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ»، وفي رواية قال: «اكْتُبْ عِلْمِي في خَلْقِي إِلَى يَومِ القِيَامَةِ» فهذا صريح في أن الكتابة كانت في وقت واحد، ويأتي مزيد لهذا في بحث الاستواء إن شاء الله تعالى اهـ.

وقال المازري: الأظهر أن المراد أنه كتبه قبل خلق آدم بأربعين عامًا، ويحتمل أنه أظهره للملائكة أو فعل فعلًا ما أضاف إليه هذا التاريخ وإلا فمشيئة الله وتقديره قديم، والأشبه أنه أراد بقوله: «قدره الله عليَّ قبل أن أخلق» أي كتبه في التوراة لقوله في رواية: «فكم وجدته كتب في التوراة قبل أن أخلق».

وقال النووي: المراد بتقديرها كتبه في اللوح المحفوظ أو في التوراة أو في

الألواح، ولا يجوز أن يراد أصل القدر؛ لأنه أزلي ولم يزل الله سبحانه وتعالى مريدًا لما يقع من خلقه، وقال بعضٌ: المراد إظهار ذلك عند تصوير آدم طينًا فإن آدم أقام في طينته أربعين سنة، والمراد على هذا بخلقه نفخ الروح فيه اهـ.

اختلاف العلماء في وقت المحاجة:

واعلم أن العلماء اختلفوا في وقت هذه المحاجة فقيل: يحتمل أنه في زمان موسى فأحيا الله له آدم معجزة له فكلمه أو كشف له عن قبره فتحدثا أو أراه الله روحه كما أرى للنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ليلة المعراج أرواح الأنبياء أو أراه الله له في المنام، ورؤيا الأنبياء وحي، ولو كان يقع في بعضها ما يقبل التعبير كما في قصة الذبيح أو كان ذلك بعد وفاة موسى فالتقيا في البرزخ أول ما مات موسى فالتقت أرواحهما في السماء، وبذلك جزم ابن عبدالبر والقابسي.

وقد وقع في حديث عمر لما قال موسى: أنت آدم. قال له: من أنت؟ قال: أنا موسى، وإن ذلك لم يقع بعد وإنما يقع في الآخرة، والتعبير عنه في الحديث بلفظ الماضي لتحقق وقوعه، وذكر ابن الجوزي احتمال التقائهما في البرزخ واحتمال أن يكون ذلك ضرب مثل، والمعنى: لو اجتمعا لقالا ذلك، وخص موسى بالذكر لكونه أول نبي بعث بالتكاليف الشديدة. قال: وهذا وإن احتمل لكن الأول أولى. قال: وهذا مما يجب الإيمان به لثبوته عن خبر الصادق وإن لم يطلع على كيفية الحال، وليس هو بأول ما يجب علينا الإيمان به، وإن لم نقف على حقيقة معناه كعذاب القبر ونعيمه، ومتى ضاقت الحيل في كشف المشكلات لم يبق إلا التسليم.

وقال ابن عبدالبر: مثل هذا عندي يجب فيه التسليم ولا يوقف فيه على التحقيق؛ لأنا لم نؤت من جنس هذا العلم إلا قليلًا.

تذييلان: الأول في إسلام القدرية وكفرهم:

قال الشيخ الطيب ابن كيران: اعلم أن القدري القائل بأن العبد يخلق أفعاله لا يحكم عليه بأنه مشرك شرعًا؛ إذ المشرك هو المدعي الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يدعون شيئًا من ذلك بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الرب لافتقار العبد لأسباب وآلات هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالًا منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى اهـ.

واتفقت الأمة على ذمهم وأخرج أبو داود في سننه والحاكم في المستدرك وقال: صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر، عن ابن عمر عن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه قال: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَـٰذِهِ الأُمَّةِ» قال الخطابي: إنما جعلهم- صلى الله تعالى عليه وسلم- مجوسًا لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين النور والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله تعالى والشر إلى غيره، والله تعالى خالق الخير والشر جميعًا لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته فهما مضافان إليه تعالى خلقًا وإيجادًا، وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلًا واكتسابًا، وفي الحديث: «إِذَا كَانَ يَومُ القِيَامَةِ يُنَادِي مُنَادٍ فِي أَهْلِ الجَمْعِ: أَيْنَ خُصَمَاءُ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَتَقُومُ القَدَرِيَّةُ» اهـ.

ولا شك أن من لم يفوض الأمور كلها إلى الله تعالى وينسب بعضها إلى نفسه فهو المخاصم لله تعالى، وفيه أيضًا: «لَعَنَ اللهُ القَدَرِيَّةَ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا»، وروي عن ابن عمر أنه قال: فإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وفي صحيح مسلم عن ابن عمر أنه قيل له: إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن

ويتقفرون العلم يزعمون ألا قدر وأن الأمر أنف فقال: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبًا فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر اهـ.

قال النووي: هذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفيره القدرية، قال القاضي عياض رحمه الله: هذا في القدرية الأُوَل الذين نفوا تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال: والقائل بهذا كافر بلا خلاف، وهؤلاء الذين ينكرون القدر هم الفلاسفة في الحقيقة، قال غيره: ويجوز أنه لم يرد بهذا الكلام التكفير المخرج عن الملة فيكون من قبيل كفران النعم إلا أن قوله: «ما قبل الله منه» ظاهر في التكفير فإن إحباط الأعمال إنما يكون بالكفر إلا أنه يجوز أن يقال في المسلم: لا يقبل عمله لمعصيته وإن كان صحيحًا كما أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة غير محوجة إلى القضاء عند جماهير العلماء بل بإجماع السلف وهي غير مقبولة فلا ثواب فيها على المختار عند أصحابنا، ومذهب أهل الحق إثبات القدر- بفتح الدال وإسكانها لغتان مشهورتان- ومعناه أن الله تبارك وتعالى قدر الأشياء في القدم وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى، وأنكرت القدرية هذا وزعمت أنه تعالى لم يقدرها ولم يتقدم علمه تعالى بها، وأنها مستأنفة العلم أي إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها، وكذبوا على الله- تعالى وجل عن أقوالهم الباطلة علوًّا كبيرًا، وقال أصحاب المقالات من المتكلمين قد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر ولكن يقولون: الخير من الله تعالى والشر من غيره، وسميت هذه الفرقة: القدرية؛ لإنكارهم القدر.

وحكى أبو محمد بن قتيبة في كتابه غريب الحديث وأبو المعالي إمام الحرمين في

كتابه الإرشاد في أصول الدين أن بعض القدرية قال: لسنا بقدرية بل أنتم القدرية لاعتقادكم إثبات القدر، قالا: وهذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهتة وتوقح؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى ويضيفون القدر والأفعال إليه تعالى، وهؤلاء الجهلة يضيفونه إلى أنفسهم، ومدعي الشيء لنفسه ومضيفه إليه أولى بأن ينسب إليه ممن يعتقده لغيره وينفيه عن نفسه اهـ.

الثاني: قال ابن كيران: فإن قيل: هل يجوز إطلاق أن الله أراد الكفر والمعاصي والشرور وخلقها لصحة ذلك في الاعتقاد أو لا يجوز، وإنما يقال خلق الكائنات كلها تأدبًا وحذرًا من إيهام أن المعصية حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا إيهام ويمنع معه؟.

قلت: قيل بكل من الثلاثة ووسطها أوسطها، واختاره القلشاني وغيره، ويؤيده قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩] الآية مع قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] وقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] الآية، ولم يقل: ولا الذين أضللتهم كما قال: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وقوله: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجن: ١٠] الآية؛ فبنى فعل الإرادة في جانب الشر للمفعول وأظهر في جانب الخير الفاعل وهو ربهم، وقول إبراهيم: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨] إلى ﴿يَشْفِينِ﴾ لم يقل: «وإذا أمرضني» على أسلوب الأفعال السابقة واللاحقة أدبًا، وقول الخضر: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩] مع قوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢] إلى قوله: ﴿مِّن رَّبِّكَ﴾ فنسب إرادة العيب لنفسه وإرادة بلوغ الأشد واستخراج الكنز رحمة لله أدبًا في التعبير، وفي دعاء نبوي: «الخَيْرُ فِي يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ» أي ليس منسوبًا إليك من حيث هو شر، ولذلك اقتصر على الخير في آية: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [سورة آل عمران:٢٦].

ومما روعيت فيه الحقيقة الحديث القدسي: «أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الخَيْرَ

وَالشَّرَّ فَطُوبَى لِمَنْ خَلَقْتُهُ لِلْخَيْرِ وَأَجْرَيْتُ الخَيْرَ عَلَى يَدِهِ وَوَيلٌ لِمَنْ خَلَقْتُهُ لِلشَّرِّ وَأَجْرَيتُ الشَّرَّ عَلَى يَدِهِ» ومما روعي فيه الحقيقة والأدب ما في مناجاة الحكم: "إلهي إن ظهرت المحاسن مني فبفضلك ولك المنة، وإن ظهرت المساوئ مني فبعدلك ولك الحجة عليَّ" وأما ما هو محمود شرعًا من أفعال العباد فينسب إلى الله تعالى حقيقة خلقًا وإيجادًا وشريعة أدبًا، وإلى العبد شريعة لا حقيقة لكسبه له وينبغي لصاحبه الاقتصار على نسبته إلى الله تعالى، قال سهل بن عبدالله: إذا عمل العبد حسنة قال: يا رب بفضلك استعملت وأنت أعنت وأنت سهلت شكر الله له، وقال: يا عبدي بل أنت أطعت وأنت تقربت، وإن نظر إلى نفسه، وقال: أنا أطعت وعملت وتقربت أعرض الله تعالى عنه، وقال: يا عبدي أنا وفقت وأنا أعنت وسهلت، وإذا عمل سيئة فقال: يا رب أنت قدرت وقضيت وحكمت غضب المولى عليه وقال: يا عبدي بل أنت أسأت وجهلت وعصيت، وإن قال: يا رب أنا ظلمت وأنا أسأت وأنا جهلت أقبل المولى عليه، وقال: يا عبدي أنا قدرت وقضيت وقد غفرت وحلمت وسترت اهـ.

ومن علم أن مشيئة الله تعالى هي النافذة كما قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ [القصص: ٦٨] الآية، أورثه ذلك إسقاط التدبير مع الله وترك الحسد فإنه اعتراض على اختيار الحق كما قيل:

أَلَا قُلْ لِمَنْ بَاتَ لِي حَاسِدًا ... أَتَدْرِي عَلَى مَنْ أَسَأْتَ الأَدَبْ

أَسَأْتَ عَلَى اللهِ فِي حُكْمِهِ ... لِأَنَّكَ لَمْ تَرْضَ لِي مَا وَهَبْ

فَجَازَاكَ عَنِّي بِأَنْ زَادَنِي ... وَسَدَّ عَلَيكَ وُجُوهَ الطَّلَبِ اهـ.

وأورثه الرضا بما يبرز به القدر، قال محمد الباقر - رضي الله تعالى عنه: ندعو الله تعالى فيما نحب فإذا وقع ما نكره لم نخالف الله فيما حب، وقال بعضهم:

يَــا خَالِقًــا لِمَــا يَــشَا ... مِمَّــا يَــشَا كَيْــفَ يَــشَا

وَمُعْطِيًــا لِمَــا يَــشَا ... وَمَانِعًــا لِمَــا يَــشَا

إِنْ لَمْ تُقَــدِّرْ مَــا نَــشَا ... فَــالْطُفْ بِنَــا فِــيمَا تَــشَا

كَــي لَا يَكُــونَ مَــا نَــشَا ... خِــلَافَ مَــا أَنْــتَ تَــشَا

وللإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه:

فَــمَا شِــئْتَ كَــانَ وَإِنْ لَمْ أَشَــأْ ... وَمَــا شِــئْتُ إِنْ لَمْ تَــشَأْ لَمْ يَكُــنْ

خَلَقْــتَ العِبَــادَ عَــلَى مَــا عَلِمْــتَ ... فَفِــي العِلْــمِ يَجْــرِي الفَتَــى وَالمسِنّ

فَهَــذَا هَــدَيْتَ وَهَــذَا خَــذَلْتَ ... وَهَــذَا أَعَنْــتَ وَذَا لَمْ تُعِــنْ

وَهَــذَا شَــقِيٌّ وَهَــذَا سَــعِيدٌ ... وَهَــذَا قَبِــيحٌ وَهَــذَا حَسَــنْ

وَهَــذَا قَــوِيٌّ وَهَــذَا ضَــعِيفٌ ... وَكُــلٌّ بِأَعْمَالِــهِ مُــرْتَهَنْ اهـ.

* * *

الفصل الثالث

في حقيقة المحكم والمتشابه

فأقول: اعلم أن القرآن دل على أنه كله محكم وعلى أنه كله متشابه وعلى أن بعضه محكم وبعضه متشابه: أما ما دل على أنه كله محكم فهو قوله: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]، ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] فبيّن في هاتين الآيتين أن كله محكم، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلامًا حقًا فصيح الألفاظ صحيح المعاني، وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى، ولا يتمكن أحد من الإتيان بكلام يساوي القرآن في هذين الوصفين، والعرب تقول: في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله: محكم؛ فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم.

وأما ما دل على أنه كله متشابه فهو قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣] والمعنى أنه يشبه بعضه بعضًا في الحسن ويصدق بعضه بعضًا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] أي لكان بعضه واردًا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة.

وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا النوع هو المراد بالفصل وهو الذي فيه الكلام والبحث عند العلماء.

فنبدأ أولًا بتفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم بتفسيرهما في عرف الشريعة.

أما المحكم لغة: فالعرب تقول: حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام هي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي: «أَحْكِمِ اليَتِيمَ كَمَا تُحْكِمُ وَلَدَكَ» أي امنعه عن الفساد، وقال جرير: أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم، وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة: حكمة؛ لأنها تمنع عما لا ينبغي.

وأما المتشابه: فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهًا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَـٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] وقال في وصف ثمار الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥] أي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى: ﴿تَشَـٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١٨] ومنه يقال: اشتبه عليَّ الأمر إذا لم أفرق بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه، وقال عليه الصلاة والسلام: «الحَلَالُ بَيِّنٌ وَالحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُتَشَابِهَاتٌ» وفي رواية: «مُشْتَبِهَاتٌ» ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه إطلاقًا لاسم السبب - الذي هو التشابه - على المسبب - الذي هو عدم فهم المعنى، ونظيره: المشكل سمي بذلك لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وإن كان غموضه من غير هذه الجهة: مشكل، ويحتمل أن يقال: إنه الذي لا يعرف أن الحق ثبوته وعدمه، وكان الحكم بثبوته مساويًا للحكم بعدمه ومشابهًا له في الذهن وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه فهذا معناهما لغة.

وقد اختلف العلماء في معناهما اصطلاحًا اختلافًا كثيرًا، والحاصل: أن أهل الأصول منهم من قسم اللفظ إلى محكم ومتشابه فالقسمة عنده ثنائية اقتداء بظاهر آية: ﴿مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]،

فاللفظ عنده إما محكم وإما متشابه، وعليه فالمراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن، وحينئذ المجمل إن قامت عليه قرينة فهو من المحكم وإلا فمن المتشابه، ومنهم من يجعل قسمة اللفظ ثلاثية: المجمل والمحكم والمتشابه، وعلى هذا المجمل ما أدرك ببيان، والمتشابه ما لم يدرك أصلًا، وقد ارتضى النووي من الخلاف الجاري فيه معنيين فقال: الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين:

أحدهما: المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال.

والثاني: أن المحكم ما انتظم ترتيبه مفيدًا إما ظاهرًا وإما بتأويل، وأما المتشابه فالأسماء المشتركة كالقرء وكالذي بيده عقدة النكاح وكاللمس؛ فالأول متردد بين الحيض والطهر، والثاني بين الولي والزوج، والثالث بين الوطء واللمس باليد ونحوها، وقد أطنب القسطلاني في تفسيرهما، وها أنا أنقل ما ذكره ملخصًا فقد قال: المحكم ما وضح معناه فيدخل فيه النص والظاهر، والمتشابه ما ترددت فيه الاحتمالات فيدخل فيه المجمل والمؤول، وقال الزمخشري: (محكمات) أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه.

وقسم الراغب المتشابه إلى قسمين:

أحدهما: ما يرجع إلى ذاته والثاني إلى أمر ما يعرض له، والأول على ضروب: ما يرجع إلى جهة اللفظ مفردًا إما لغرابة نحو: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [سورة عبس آية: ٣١] أو لمشاركته الغير نحو اليد والعين أو مركبًا إما للاختصار نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أو للإطناب نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ أو لإغلاق اللفظ نحو: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا﴾ [سورة المائدة آية: ١٠٧]. ثانيها: ما يرجع إلى المعنى إما من جهة دقته كأوصاف الباري ﷻ وأوصاف الساعة أو من جهة ترك الترتيب ظاهرًا نحو: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ...﴾ إلى قوله: ﴿...لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾

[الفتح: ٢٥] ثالثها: ما يرجع إلى اللفظ والمعنى معًا وأقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى نحو: غرابة اللفظ مع دقة المعنى ستة أنواع لأن وجوه اللفظ ثلاثة ووجوه المعنى اثنان ومضروب الثلاثة في اثنين ستة.

والقسم الثاني من المتشابه: هو ما يرجع إلى أمر ما يعرض للفظ، وهو على خمسة أنواع: الأول من جهة الكمية كالعموم والخصوص، الثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب، الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ، الرابع من جهة المكان كالمواضع التي نزلت فيها نحو: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [سورة التوبة آية: ٣٧] فإنه يحتاج في معرفة ذلك لمعرفة عاداتهم في الجاهلية، الخامس من جهة الإضافة وهي الشروط التي بها يصح الفعل أو يفسد كشروط العبادات والأنكحة والبيوع.

وقد يقسم المحكم والمتشابه بحسب ذاتهما إلى أربعة أنواع: المحكم من جهة اللفظ والمعنى نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١]...إلخ الآية، الثاني: متشابه من جهتهما معًا كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥] الآية، الثالث: متشابه في اللفظ محكم من جهة المعنى كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] الآية، الرابع: متشابه في المعنى محكم في اللفظ نحو: الساعة والملائكة.اهـ

وقد فسر البخاري المحكم والمتشابه فقال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ قال مجاهد: الحلال والحرام ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ يصدق بعضه بعضًا كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وكقوله جل ذكره: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٠٠]، وكقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧] وبيان هذا: هو أن المفهوم من الآية الأولى أن الفاسق وهو الضال تزيد ضلالته، وتصدقه الآية الأخرى حيث يجعل الرجس

على الذي لا يعقل، وكذلك حيث يزيد المهتدي الهداية اهـ.

واعلم أن تتبع المتشابه وطلب الوقوف على حقيقته حذر الله منه بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ [آل عمران: ٧] وحذر منه النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- بما أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذي عن عائشة قالت: تلا رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- هذه الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ...﴾ إلى: ﴿..وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] قالت: قال رسول الله ﷺ: «فَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ فأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فاحْذَرُوهُمْ» اهـ.

والمراد التحذير من الإصغاء إلى الذين يتبعون المتشابه من القرآن، وأول ما ظهر ذلك من اليهود كما ذكره ابن إسحاق في تأويلهم الحروف المقطعة، وأن عددها بالجُمَّل مقدار مدة هذه الأمة، ثم أول ما ظهر في الإسلام من الخوارج حتى جاء عن ابن عباس أنه فسر بهم الآية، وأخرج الإمام أحمد وغيره عن أبي أمامة عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنهم الخوارج، وظاهر اللفظ العموم لسائر من زاغ عن الحق.

وأخرج الدارمي وغيره عن سليمان بن يسار أن رجلًا يقال له: ضبيع قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل إليه عمر بن الخطاب- رضي الله تعالى عنه- وقد أعد له عراجين النخل فقال: من أنت؟ فقال: أنا عبدالله ضبيع فأخذ عمر عرجونًا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه، وفي رواية: فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبرة ثم تركه حتى برئ ثم عاد إليه ثم تركه حتى برئ فدعا به ليعود فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلًا جميلًا فأذن له في الخروج إلى أرضه، وكتب لأبي موسى الأشعري ألا يجالسه أحد من المسلمين اهـ.

وإنما تتبع أهل الزيغ المتشابه ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفه إلى مقاصدهم الفاسدة كاحتجاج النصارى بأن القرآن نطق بأن عيسى روح الله وكلمته، وتركوا الاحتجاج بقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ٥٩] و﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩] وهذا بخلاف المحكم فلا نصيب لهم فيه لأنه دافع لهم وحجة عليهم كما رأيت اهـ.

ثم اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة ثم إنا نراه يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه؛ فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥] والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥] وفي موضع آخر ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ وأيضًا مثبت الرؤية يتمسك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] والنافي يتمسك بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ومثبت الجهة يتمسك بقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وبقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] والنافي يتمسك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ثم إن كل واحد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة، وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة؛ فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا؟ أليس إنه لو جعله ظاهرًا جليًّا نقيًّا عن هذه الشبهات كان أقرب إلى حصول الغرض فهذا ما قيل، وقد ذكر العلماء في فوائد المتشابه التي لأجلها حسن وجوده في القرآن وجوهًا:

الأول: أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

الثاني: لو كان القرآن محكمًا بالكلية لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلًا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر به؛ فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملًا على المحكم والمتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقالته؛ فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات؛ فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق.

الثالث: أن القرآن إذا كان مشتملًا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الدليل العقلي، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكمًا لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد.

الرابع: لما كان القرآن مشتملًا على المحكم والمتشابه افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وأصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة؛ فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة، وعبر الطيبي عن هذا الوجه فقال: إنما كان المتشابه في القرآن لأنه باعث على تعلم علم الاستدلال لأن معرفة المتشابه متوقفة على معرفة علم الاستدلال؛ فتكون حاملة على تعلمه فتتوجه الرغبات إليه ويتنافس فيه المحصلون فكان كالشيء النافق بخلاف ما إذا لم يوجد فيه المتشابه؛ فلم يحتج إليه

كل الاحتياج فيتعطل ويضيع ويكون كالشيء الكاسد اهـ.

الخامس: وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق؛ فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل؛ فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدل على الحق الصريح؛ فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات اهـ.

وهذا الوجه عندي مقارب للوجه الثاني أو مساوٍ له، وفي هذه الوجوه فوائد جمة يتبين منها حسن مجيء المتشابه في الكتاب العزيز جدًّا اهـ.

ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في الراسخين في العلم هل يعلمون تأويل المتشابه وعليه تكون (الواو) في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ عاطفة، والوقف على ﴿ٱلْعِلْمِ﴾ أو لا يعلمونه ويكون الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ و(الواو) في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ واو ابتداء؟ وكل واحد من القولين محتمل واختاره طوائف، والأصح الأول، وأن الراسخين يعلمونه لأنه يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد. اهـ من النووي.

قلت: ما قاله من أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد العباد قال القسطلاني بخلافه، ونصه: «قال صاحب المرشد: لا إنكار لبقاء معنى في القرآن استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه؛ فالوقف على (إلا الله) على هذا تام اهـ.

والوجوه المتقدمة كافية في جواب النووي.

قلت: هذه المسألة مسألة أصولية تكلم عليها علماء الأصول فقالوا: لا يجوز أن يجيء في القرآن لفظ يعنى به غير ظاهره إلا بدليل عقلي أو غيره يبين المراد منه كما في العام والخاص خلافًا للمرجئة، وأورد العلماء على هذا ما عليه الجمهور من أن الوقف في آية المتشابه على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وعلى هذا يكون فيه ما عني به غير ظاهره، ولا دليل يبين المراد إنما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه إلى المرجئة مع لزوم القول به للجمهور؟! اهـ.

وأجاب بعضهم عن هذا فقال: اللهم إلا أن تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره؛ فإن الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل، وهذا الجواب غير شافٍ، وأجاب إمام الحرمين فقال: المسألة فيها خلاف قال قائلون: لا يمنع اشتمال القرآن على مجملات لا يعرف معناها إلا الله تعالى ومنع ذلك آخرون، والمختار عندنا أن كل ما يثبت العمل بالتكليف به يستحيل استمرار الإجمال فيه، وما لا يتعلق بأحكام التكليف لا يبعد استمرار الإجمال فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك، ولم يرد السمع بما يناقضه؛ فجعل مورد القولين بالجواز والمنع إنما هو فيما لم نكلف بمعرفته قاله حلولو.

وما قاله إمام الحرمين هو الذي قاله أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات وأسسه وقرره فإنه قال: إن وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بمحال وطلب لما لا ينال، ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهًا بين أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه إلى أن قال: فالمراد أنه لا يتعلق تكليف بالمعنى المراد منه عند الله تعالى، وقد يتعلق التكليف به من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله تعالى وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد، ولذلك قال: «فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وعِرْضِهِ» ويجتنب النظر فيه إن كان

من غير أفعال العباد كقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وفي الحديث: «يَنزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وتَعَالَى إلى السَّمَاءِ الدُّنيَا...» وأشباه ذلك؛ فهذا هو معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه.

هذا ملخص كلامه وقد أطال في المسألة، وملخص كلام الأصوليين أيضًا على منع اختصاص الله ببعض معاني القرآن وجوازه اهـ.

قلت: لم تتضح لي مزية جلية للراسخين في العلم على عموم المسلمين في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] سواء كان الوقف على اسم الجلالة أو على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾؛ لأن الإيمان بالمتشابه وأنه من عند الله واجب على جميع المسلمين لا يختص به الراسخون في العلم عن غيرهم؛ فعلى أن الابتداء بـ ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ يكون ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبرًا عنه، ولم يصدر منهم سوى هذا القول الواجب على كل مسلم، وعلى عطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على اسم الجلالة لا يحصل أيضًا امتياز لهم؛ لأن جملة ﴿يَقُولُونَ﴾ حينئذ تكون حالًا منهم مبينة للعلم الحاصل لهم في حالة العطف؛ فما امتازوا بشيء في الحالتين عما هو متعلق التكليف في المتشابه من وجوب الإيمان به على المعنى المراد به عند الله تعالى- كما مر لك قريبًا عن أبي إسحاق الشاطبي.

وقال في روح المعاني ناقلًا عن بعض العلماء معترضًا الوقف على اسم الجلالة بأنه: لا فائدة حينئذ في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم، وما قاله هذا البعض وارد أيضًا على عطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على اسم الجلالة لما بيناه من تبيين الحال للعلم الحاصل لهم حالة العطف اللهم إلا أن يقال: إن الفائدة في تخصيص الراسخين بالذكر في حالتي الوقف هي المبالغة في قصر علم تأويل المتشابه عليه تعالى؛ لأنه إذا لم يعلموه هم كما يشعر به الحكم عليهم بأنهم ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾

فغيرهم أولى بعدم العلم فلم يبق عالم به إلا الله تعالى، هكذا ذكره في روح المعاني، هذا ما ظهر لي من إشكال هذه الآية ولم أقف على من اطلع على هذا الإشكال فضلًا عن الجواب عنه اهـ.

ويمكن عندي أن يكون المراد بـ(الراسخون) غير الزائغين المذكورين فيكون اللفظ متناولًا لكل مؤمن واقف عند محكم القرآن مسلم لمتشابهه، وهذا يدل عليه مقابلة الزائغين بالراسخين، وقد فسر الفخر الراسخ بأنه: هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فإذا رأى شيئًا متشابهًا ودل الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعًا أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره، وأن ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودًا شبهة في الطعن في صحة القرآن اهـ.

. وقد مر لك في فصل التوحيد أن الدليل شامل للكتاب والسنة وما فسر به الراسخ هو عين ما قلناه من الوقوف عند المحكم والتسليم للمتشابه، وهذا هو ما عليه جل المسلمين إلا الخوارج خاصة- أبادهم الله تعالى- وقد قال بعض العلماء: إن المقابلة مرادة في الآية، وإنما لم يقل: (وأما الراسخون) مبالغة في الاعتناء بشأن الراسخين حيث لم يسلك بهم سبيل المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين، وصينوا عن أن يذكروا معهم كما يذكر المتقابلان في الأغلب في مثل هذه المقامات، وأجيب عن حذف (الفاء) على هذا من يقولون بأنها لما حذفت (أما) حذفت هي تبعًا لها اهـ.

وبهذا التقرير لا يبقى في الآية إشكال، والله تعالى أعلم.

هذا ما قيل في حقيقة المتشابه.

* * *

الفصل الرابع

فيما قيل في المتشابه من التأويل والتفويض وغير ذلك

فأقول: اعلم أن المتشابه فيه ثلاثة مذاهب لأهل السنة، ومجموع ما فيه بلا قيد أهل السنة ستة أقوال:

الأول: من مذاهب أهل السنة مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهو إمرارها على ما جاءت مفوضًا معناها إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من صفات الحدوث.

المذهب الثاني: وهو مذهب إمام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء جواز تعيين التأويل للمشكل ويترجح على غيره مما لا يصح بدلالة سياق أو كثرة استعمال للفظ المشكل فيه؛ فتحمل العين على العلم أو البصر أو الحفظ، واليد على القدرة أو النعمة، والاستواء على القهر والغلبة أو يجعل استواء تدبير، ويأتي إن شاء الله تعالى جميع ما قيل في كل صفة مستوفى في مباحثه.

وقال الزمخشري في مثل: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾، و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] إنما هو تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالأيدي مثلًا إلى جهة حقيقة أو مجاز بل يذهب إلى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير أن يتمثل لمفرداته حقيقة أو مجاز.

وما قاله الزمخشري توجيه ثانٍ لهذا القول فالوجه الأول كما مر جعل اليد مثلًا

كناية عن القدرة، والزمخشري جعل المراد حاصلًا من مجموع التركيب، وقد روي التأويل عن بعض السلف فقد روي عن أحمد أنه قال: احتجوا عليَّ يوم المناظرة فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة وسورة تبارك فقلت لهم: إنما هو الثواب قال الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وإنما تأتي قدرته.

وقال ابن حزم: قد روينا عن أحمد أنه قال ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إنما معناه: وجاء أمر ربك، وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب الخلف قال: وأما ما ينقل عن أحمد مما يخالف هذا فهو تخرص من صديق جاهل أو سوء فهم لمذهب هذا الإمام اهـ.

والمذهب الثالث: وهو للإمام أبي حنيفة والإمام أبي الحسن الأشعري كما في الإبانة: أنها صفات تليق بجلاله وكماله ثابتة وراء العقل ما كلفنا إلا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل، وتسمى صفات سمعية.

فهذه مذاهب أهل السنة الثلاثة.

وحاصل الأقوال الستة كما في فتح الباري هي قولان لمن يجريها على ظاهرها.

أحدهما: أن يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين، وهم المشبهة، ويتفرع من قولهم عدة آراء، وقد قال ابن الجوزي: إن هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل؛ فإن علم المعقولات يصرف ظاهر المنقولات عن التشبيه فإذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس اهـ.

والقول الثاني: من نفى عنها شبه صفة المخلوقين؛ لأن ذات الله لا تشبه

الذوات؛ فصفاته لا تشبه الصفات؛ فإن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها: أحدهما: يقول لا نؤول شيئًا منها بل نقول: الله أعلم بمراده، والآخر: يؤول فيقول مثلًا: معنى الاستواء الاستيلاء، واليد القدرة، ونحو ذلك، وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة: أحدهما يقول: يجوز أن تكون صفة وظاهرها غير مراد، ويجوز ألا تكون صفة، والآخر يقول: لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الإيمان به لأنه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اهـ.

هذا مجموع ما في المسألة من الخلاف.

واختلف علماء السنة هل التفويض أرجح أو التأويل أو الخلاف لفظي؟

وأكثر العلماء على أن التفويض الذي هو مذهب السلف أرجح قال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب «العقيدة» له معتمدًا ما ذهب إليه السلف من التفويض: أخبر الله تعالى في كتابه وثبت عن رسوله- صلى الله تعالى عليه وسلم- الاستواء والنزول والعين واليد فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل إذ لولا إخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى، قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح، وقال غيره: لم ينقل عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بتأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره، ومن المحال أن يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣] ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما تجوز نسبته إليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله: «لِيُبَلِّغ الشَّاهِدُ الغَائِبَ» حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته؛ فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان بها

على الوجه الذي أراده الله منها، ووجب تنزيهه عن مشابهة الخلق بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم، وبالله تعالى التوفيق.

وفي فتح الباري نقلًا عن الآمدي وغيره من علماء السنة قول من قال: طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم؛ لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات؛ فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف، وليس الأمر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده؛ وليس من سلك طريقة الخلف واثقًا بأن الذي يتناوله هو المراد ولا يمكن القطع بصحة تأويله، وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون: كيف قال أبو داود، وهو قولنا.

قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا، وأسند اللالكائي عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير؛ فمن فسر شيئًا منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وأصحابه وفارق الجماعة؛ لأنه وصف الرب بصفة لا شيء، ومن طريق الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي ومالكًا والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة

فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف، وأخرج ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن يونس بن عبدالأعلى سمعت الشافعي يقول: لله أسماء وصفات لا يسع أحدًا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل؛ لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر؛ فنثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه، ومن طريق أبي بكر الضبعي قال: مذهب أهل السنة في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال: بلا كيف، وقال الترمذي في الجامع عقيب حديث أبي هريرة في النزول: وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه، كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات، وقال في باب فضل الصدقة: قد ثبتت هذه الروايات فنؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال: كيف، كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف، وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا: هذا تشبيه.

وقال إسحاق بن راهويه: إنما يكون التشبيه لو قيل: يد كيد وسمع كسمع، وقال في تفسير المائدة: قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير منهم الثوري وابن عيينة ومالك وابن المبارك.

وقال ابن عبدالبر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ولم يكيفوا شيئًا منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا: من أقر بها فهو مشبه فسماهم من أقر بها: معطلة.

وقال إمام الحرمين في الرسالة النظامية: اختلفت مسالك العلماء في هذه

الظواهر فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مرادها وتفويض معانيها إلى الله تعالى، والذي نرتضيه وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة للدليل القاطع على أن إجماع الأمة حجة؛ فلو كان تأويل هذه الظواهر حتمًا لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع، وقد ثبت نقل ذلك عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الأمصار كمالك والثوري والأوزاعي والليث ومن عاصرهم، وكذا من أخذ عنهم من الأئمة كالشافعي؛ فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اهـ.

وما ذكره من الإجماع هو ما أشار إليه المقري في الإضاءة بقوله:

وَالنَّصُّ إِنْ أَوْهَمَ غَيْرَ اللَّائِقِ ... بِاللهِ كَالتَّشْبِيهِ بِالخَلَائِقِ

فَاصْرِفْهُ عَنْ ظَاهِرِهِ إِجْمَاعَا ... وَاقْطَعْ عَنِ المُمْتَنِعِ الأَطْمَاعَا

ولكن قول المقري: «فاصرفه عن ظاهره» متناول للتأويل والتفويض مع اعتقاد التنزيه اهـ.

وسلك ابن دقيق العيد تفصيلًا بليغًا مبينًا للمذهبين - التفويض والتأويل - في العقيدة فقال: تقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا؛ فإن كان تأويله قريبًا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه وإن كان بعيدًا توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه، وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله؛ فلا يتوقف في

حمله عليه، وكذا قوله: «إِنَّ قَلْبَ ابنِ آدَمَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» فإن المراد به: إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] معناه: خرب الله بنيانهم، وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] معناه: لأجل الله، وقس على ذلك، وهو تفصيل بالغ قل من يتيقظ له اهـ.

وقال في فتح الباري عند نقله لهذا الكلام: اتفق المحققون على أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق، والصواب التفويض إلى الله تعالى في جميع هذه المباحث والاكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه إثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال، ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازمًا بتأويله وصاحب التفويض بخلافه لكان كافيًا اهـ.

وما ذكره ابن دقيق العيد من تعين الحمل على التأويل الشائع في استعمال العرب وفتح الباري من كون التفويض أرجح هو ما قاله المقري في «إضاءته» من قوله:

وَمَا لَهُ مِنْ ذَاكَ تَأْوِيلٌ فَقَطْ ... تَعَيَّنَ الحَمْلُ عَلَيْهِ وَانْضَبَطْ

وقوله:

وَمَا لَهُ مَحَامِلُ الرَّأْيِ اخْتُلِفْ ... فِيهِ وَبِالتَّفْوِيضِ قَدْ قَالَ السَّلَفْ

مِنْ بَعْدِ تَنْزِيهٍ وَهَذَا أَسْلَمُ ... وَاللهُ بِالمُرَادِ مِنْهَا أَعْلَمُ. اهـ

هذا ما نقل من ترجيح التفويض، ورجح كثير من العلماء التأويل، قال الهيتمي في فتاويه الحديثية: ذهب بعض السلف كالشعبي وابن المسيب وسفيان إلى الوقف عنها، وقالوا: يجب الإيمان بها كما وردت ولا نتعدى إلى تفسيرها، وضعف هذا القول بما مر من الإجماع على عدم إرادة حقيقتها في عرف اللسان فقد تكلموا فيها بصرفها عن ظاهرها فالسكوت عنها موهم وتنبيه للجهلة،

وذهب الجمهور إلى الكلام عليها وصرفها عن ظواهرها بحملها على محامل قريبة المأخذ منها بينة تليق بها من جهة الشرع والعقل ولسان العرب، تقتضي تنزيه الرب جل وعلا عما يوهم ظاهرها، وقد نص على هذا الإمام أبو المعالي إمام الحرمين وغيره من حذاق المتكلمين اهـ.

وفي بعض فتاوى الشيخ عز الدين بن عبدالسلام طريقة التأويل بشرطه، وهو قرب التأويل أقرب إلى الحق لأن الله تعالى إنما خاطب العرب بما يعرفونه، وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه لأنه سبحانه قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩] وقال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وهذا عام في جميع آيات القرآن؛ فمن وقف على الدليل أفهمه الله مراده من كتابه وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك؛ إذ لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اهـ.

وذهب في شرح المشكاة إلى أن السلف والخلف متفقان على التأويل، وأن الخلاف بينهما لفظي لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ الذي هو غير ظاهره المنزه عنه تعالى، وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين فلم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح- معاذ الله أن يظن بهم ذلك- وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من أهل الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم؛ ومن ثمت اعتذر كثير منهم، وقال: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك، وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف في بعض المواضع- كما يأتي قريبًا في بحث المعية، وجاء عن كثير من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من

الأشياء التي تليق باللفظ ويكلون تعيين المراد بها إلى علمه تعالى اهـ. وهـذا مما يبين تقاربهما وعدم اختلافهما حقيقة اهـ.

* * *

البحث الأول

في المعية

فأقول: اعلم أن معية الله تعالى الواردة في الكتاب والحديث كقوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [البقرة: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وقوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْ﴾ [المجادلة: ٧] من المتشابه المذكور سابقًا؛ وإذ كانت منه لابد فيها من التفويض لله تعالى في المراد بها مع التنزيه له تعالى عما لا يليق به أو التأويل بالمعنى الظاهر فيها، وهي من ألفاظ المتشابه الذي ليس له إلا معنى واحد، وقد مر لك عن ابن دقيق العيد أنه يتعين حمله عليه، وكذا قال صاحب الإضاءة:

وَمَا لَـهُ مِـنْ ذَلِـكَ تَأْوِيلٌ فَقَطْ — تَعَيَّنَ الحَمْلُ عَلَيْهِ وَانْضَبَطْ

كَمِثْلِ وَهْوَ مَعَكُمْ فَأَوِّلِ — بِالعِلْمِ وَالرَّعْيِ وَلَا تُطَوِّلِ

إِذْ لَا تَصِحُّ هَاهُنَا المُصَاحَبَةْ — بِالذَّاتِ فَاعْرِفْ أَوْجُهَ المُنَاسَبَةْ

فقد جعل حملها على المعية بالعلم والحفظ متعينًا، وفي روح المعاني عند قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ما نصه: هذا تمثيل لإحاطة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا وقيل: المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية، والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة، ومعنى قوله: «القرينة السباق واللحاق» هو أن ما قبلها من قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٤]... إلخ، وما بعدها من قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [الحديد: ٤] دال على أن المراد بالمعية العلم، وبلاغة الكلام تقتضي تناسق المعنى ثم قال: وقد أول

السلف هذه الآية بذلك، وأخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال: عالم بكم أينما كنتم، وأخرج أيضًا عن سفيان الثوري أنه سئل عنها فقال: علمه معكم، وفي البحر: أنها اجتمعت الأمة على هذا التأويل فيها وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات، وهي حجة على منع التأويل في غيرها مما يجري مجراها في استحالة الحمل على الظاهر، وقد تأول هذه الآية وتأول الحجر الأسود يمين الله في الأرض ولو اتسع عقله لتأول غير ذلك مما هو في معناه اهـ.

وقد اتفق بسائر الفرق على تأويل هذه الآية ونحوها كقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] و﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، و«قَلْبُ المؤْمِنِ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ وَالحَجَرُ الأَسْودُ يَمِينُ اللهِ فِي الْأَرْضِ» اهـ.

ثم قال: وأنت تعلم أن الأسلم ترك التأويل، ونتبعهم فيما كانوا عليه فإن أولوا أولنا وإن فوضوا فوضنا ولا نأخذ تأويلهم سلمًا لتأويل غيره، قال: وقد رأيت بعض الزنادقة الخارجين عن ربقة الإسلام يضحكون من هذه الآية مع قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] ويسخرون من القرآن الكريم وهو جهل فظيع وكفر شنيع نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق اهـ.

فأنت تراه صرح بأن الأمة أجمعت على تأويل هذه الآية بالعلم، وأن السلف الذين لا يؤولون ويفوضون دائمًا أولوها بذلك، وما ذلك إلا لوضوحها في هذا المعنى واستحالة المعية بالذات فيها حتى صارت كأنها نص في المعنى لإماتة المعية بالذات فيها بالاستحالة على الله تعالى؛ فصار تأويلها بالعلم كلا تأويل، فلذلك أولها السلف به ولم يؤولوا غيرها مما هو جار مجراها في منع الحمل على الظاهر

قال في مراقي السعود:

وَحَيْثُمَا اسْتَحَالَ الأَصْلُ يُنْتَقَلْ ... إِلَى المجَازِ أَوْ لأَقْرَبٍ حَصَلْ

قال شارحه: وسواء استحال عقلًا أو شرعًا أو عادة، وقال بعد ذلك:

أُجْمِعَ أَنْ حَقِيقَةً تُمَاتُ ... عَلَى التَّقَدُّمِ لَهُ الإِثْبَاتُ

وقال المفسرون- روح المعاني وغيره- عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] أي يعلم ما يجري بينهم أينما كانوا من الأماكن ولو كانوا في بطن الأرض؛ فإن علمه تعالى بالأشياء ليس لقرب مكاني حتى يتفاوت باختلاف الأمكنة قربًا وبعدًا اهـ.

وقال علي المرصفي في مختصر الرسالة القشيرية: وسئل الجنيد عن معنى (مع) فقال: (مع) على معنيين: مع الأنبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ومع العامة بالعلم والإحاطة قال الله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] فقال له السائل: مثلك يا جنيد يصلح دالًّا للأمة على ربها اهـ.

وما قاله الجنيد من أن المعية مع الأنبياء معية نصر وكلاءة يدل عليه ما فسر به المفسرون قوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] قالوا: هو معهم بالعصمة والمعونة فهي معية مخصوصة وإلا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه، وما قيل في هذه الآية جارٍ في غيرها مما هو وارد في الأنبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون- عليهما السلام-: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨]،

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩] فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والإعانة، وفي البخاري عن أبي هريرة- رضي الله تعالى عنه- قال: قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُم» اهـ.

قال ابن أبي جمرة: معنى «وأنا معه» بحسب ما قصد من ذكره لي، وقال في فتح الباري: «وأنا معه» أي بعلمي وهو كقوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، والمعية المذكورة أخص من المعية في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿...إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧] اهـ.

وفي هذا الحديث من الفوائد ما يتعين على العالم بها أن يلم بذكر شيء منها نصحًا للمسلمين فقوله: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي» أي قادر على أن أعمل به ما ظن أنني عامله به، قال الكرماني: «وفي السياق إشارة إلى ترجيح جانب الرجاء على الخوف» وكأنه أخذه من جهة التسوية؛ فإن العاقل إذا سمع ذلك لا يعدل إلى ظن إيقاع الوعيد وهو جانب الخوف لأنه لا يختاره لنفسه بل يعدل إلى ظن وقوع الوعد وهو جانب الرجاء، وهو -كما قال أهل التحقيق- مقيد بالمحتضر، ويؤيد ذلك حديث: «لَا يَمُوتَنَّ أَحَدُكُم إِلَّا وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللهِ» أخرجه مسلم من حديث جابر، وأما قبل ذلك ففيه ثلاثة أقوال: ثالثها الاعتدال، وإنما استحب قوم الاقتصار على الرجاء عند الإشراف لما يتضمن من الافتقار إلى الله تعالى، ولأن المحذور من ترك الخوف قد تعذر فيتعين حسن الظن بالله برجاء عفوه ومغفرته وللحديث السابق، وقال آخرون: لا يهمل جانب الخوف أصلًا بحيث يجزم أنه آمن، ويؤيده ما أخرجه الترمذي عن أنس أن النبي- صلى الله تعالى عليه

وسلم- دخل على شاب وهو في الموت، فقال له: «كَيْفَ تَجِدُكَ» فَقَالَ: أرجو الله وأخاف ذنوبي، فقال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم-: «لَا يَجْتَمِعَانِ فِي قَلْبِ عَبْدٍ فِي هَذَا الْمَوْطِنِ إِلَّا أَعْطَاهُ اللهُ مَا يَرْجُو وآمَنَهُ مِمَّا يَخَافُ» اهـ.

والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله ويرجو أن يمحو عنه ذنبه، وكذا من وقعت منه طاعة يرجو قبولها، وأما من انهمك على المعصية راجيًا عدم المؤاخذة بغير ندم ولا إقلاع فهذا في غرور، وهو الوارد فيه الحديث: «وَالعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللهِ الأَمَانِيَّ» والعاجز أي الأحمق، وما أحسن قول أبي عثمان الجيزي: من علامة السعادة أن تطيع وتخاف ألا تقبل، ومن علامة الشقاء أن تعصي وترجو أن تنجو.

وقد أخرج ابن ماجه عن عائشة، قلت: يا رسول الله ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ أهو الذي يسرق ويزني قال: «لَا وَلَكِنَّهُ الَّذِي يَصُومُ وَيَتَصَدَّقُ وَيُصَلِّي وَيَخَافُ أَلا يُقْبَلَ مِنْهُ» وهذا كله متفق على استحبابه في حالة الصحة، وإنما كان المستحب للعبد ألا يقطع النظر في الرجاء عن الخوف ولا في الخوف عن الرجاء لئلا يفضي في الأول إلى المكر وفي الثاني إلى القنوط، وكل منهما مذموم، وقال ابن أبي جمرة: المراد بالظن في الحديث هنا العلم وهو كقوله: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾ [التوبة: ١١٨] وقال القرطبي في المفهم: قيل معنى ظن عبدي: ظن الإجابة عند الدعاء وظن القبول عند التوبة وظن المغفرة عند الاستغفار وظن المجازاة عند فعل العبادة بشروطها تمسكًا بصادق وعده قال: ويؤيده قوله في الحديث الآخر: «ادْعُوا اللهَ وَأَنْتُم مُوقِنُونَ بِالإِجَابَةِ» قال: ولذلك ينبغي للمرء أن يجتهد في القيام بما عليه موقنًا بأن الله يقبله ويغفر له؛ لأنه وعد بذلك وهو لا يخلف الميعاد؛ فإن اعتقد وظن أن الله لا يقبلها وأنها لا تنفعه فهذا

هو اليأس من رحمة الله وهو من الكبائر، ومن مات على ذلك وُكِّلَ إلى ما ظن كما في بعض طرق الحديث المذكور: «فَلْيَظُنَّ بِي عَبْدِي مَا شَاءَ» قال: وأما ظن المغفرة مع الإصرار فذلك محض الجهل والغرة وهو يجر إلى مذهب المرجئة اهـ.

قلت: ما جاء في الحديث من قوله: «وَأَنْتُم مُوقِنُونَ بِالإِجَابَةِ» وقول القرطبي: «موقنًا بأن الله يقبله» لعل المراد بالإيقان فيهما الظن ليوافق ما مر قريبًا عن القرطبي نفسه من قوله: «وظن القبول عند التوبة» وما مر من اجتماع الرجاء والخوف في حال الصحة، وقوله في الحديث: «إِذَا ذَكَرَنِي» قال ابن أبي جمرة: يحتمل أن يكون الذكر باللسان فقط أو بالقلب فقط أو بهما أو بامتثال الأمر واجتناب النهي قال: والذي يدل عليه الإخبار أن الذكر على نوعين: أحدهما مقطوع لصاحبه بما تضمنه هذا الخبر، والثاني على خطر قال: والأول يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] والثاني من الحديث الذي فيه: «مَنْ لَمْ تَنْهَهُ صَلَاتُهُ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمنكرِ لَمْ يَزْدَدْ مِنَ الله إِلَّا بُعْدًا» لكن إن كان في حال المعصية يذكر الله بخوف ووجل مما هو فيه فإنه يرجى له.

وقوله: «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» معناه إن ذكرني بالتنزيه والتقديس سرًّا ذكرته بالثواب والرحمة سرًّا، وقال ابن أبي جمرة: يحتمل أن يكون مثل قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] ومعناه اذكروني بالتعظيم أذكركم بالإنعام، وقال تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ أي أكبر العبادات؛ فمن ذكره وهو خائف آمنه أو مستوحش آنسه قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وقوله: «وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلأٍ خَيرٍ مِنْهُمْ» قال بعض أهل العلم: يستفاد منه أن الذكر الخفي أفضل من الذكر الجهري، والتقدير: إن ذكرني في نفسه ذكرته بثواب لا أطلع عليه أحدًا، وإن ذكرني جهرًا

ذكرته بثواب أطلع عليه الملأ الأعلى اهـ.

وفي الحديث ذكر لفظين غير لفظ المعية الذي نحن بصدده من المتشابه: لفظ النفس ولفظ عند؛ فلفظ «النفس» جاء إطلاقه على الله تعالى في آي وأحاديث فمن الآي قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وقوله تعالى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه: ٤١] ومن الأحاديث الحديث الذي فيه: «أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»، والحديث الذي فيه: «إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي» وهما في صحيح مسلم، والحديث الذي فيه: «سُبْحَانَ اللهِ رِضَا نَفْسِهِ» قال الراغب: نفسه: ذاته، وهذا وإن كان يقتضي المغايرة من حيث إنه مضاف ومضاف إليه فلا شيء من حيث المعنى سوى واحد سبحانه وتعالى عن الإثنينية من كل وجه، وقيل: إن إضافة النفس هنا إضافة ملك، والمراد بالنفس نفوس عباده اهـ.

ولا يخفى بُعد هذا الأخير وتكلفه، وقال البيهقي في الأسماء والصفات: النفس في كلام العرب على أوجه منها: الحقيقة كما يقولون: في نفس الأمر وليس للأمر نفس منفوسة، ومنها: الذات قال: وقد قيل في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] إن معناه: تعلم ما أكنه وما أسره ولا أعلم ما تسره عني، وقيل: ذكر النفس هنا للمقابلة والمشاكلة، وتعقب بآية: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨] ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ [طه: ٤١] والأحاديث فليس فيها مقابلة، وقال أبو إسحاق الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨] أي إياه، وحكى صاحب المطالع في قوله تعالى: ﴿وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] ثلاثة أقوال:

أحدها: لا أعلم ذاتك.

ثانيها: لا أعلم ما في غيبك.

ثالثها: لا أعلم ما عندك، وهو بمعنى قول غيره لا أعلم معلومك أو إرادتك أو سرك وما يكون منك.

وقال ابن بطال: في هذه الآيات والأحاديث إثبات النفس لله وللنفس معانٍ، والمراد بنفس الله ذاته وليس بأمر مزيد عليه فوجب أن يكون هو اهـ. ما قيل في النفس.

وأما لفظ «عند» فقد ورد أيضًا في آي وأحاديث فمن الآي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى﴾ [الأعراف: ١٨٧] ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾، و﴿عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: ٣١] إلى غير ذلك، ومن الأحاديث قوله في هذا الحديث: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي» وحديث أبي هريرة عند البخاري قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم-: «لَـمَّا خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتابِهِ وَهُوَ يَكْتُبُ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ وُضِعَ عِنْدَهُ عَلَى العَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي» اهـ.

وفي رواية: (سبقت) وقوله: (وضع) أي موضوع، وقوله في هذا الحديث: (وضع عنده) قال فيه ابن بطال: (عند) في اللغة للمكان، والله منزه عن الحلول في المواضع؛ لأن الحلول عرض يفنى وهو حادث، والحادث لا يليق بالله تعالى، فعلى هذا يكون المعنى أنه سبق علمه بإثابة من يعمل بطاعته وعقوبة من يعمل بمعصيته، ويؤيد هذا المعنى حديث: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي» إذ لا مكان هناك قطعًا، وقال الراغب: (عند) لفظ موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الأصل، ويستعمل في الاعتقاد تقول: عندي في كذا كذا أي أعتقده، ويستعمل في المرتبة، ومنه: ﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وأما قوله: ﴿إِن كَانَ

هَـٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: ٣٢] فمعناه: من حكمك.

وقال ابن التين: معنى العندية في هذا الحديث: العلم بأنه موضوع على العرش، وأما كتبه فليس للاستعانة لئلا ينساه لأنه منزه عن ذلك لا يخفى عنه شيء، وإنما كتبه من أجل الملائكة الموكلين بالمكلفين، وما قاله ابن التين عبر عنه بعضهم بقوله: ويحتمل أن يكون المراد بقوله: «فهو عنده» أي ذكره أو علمه فلا تكون العندية مكانية، بل هي إشارة إلى كمال كونه مخفيًّا عن الخلق مرفوعًا عن إدراكهم، والمراد بالكتاب المكتوب الموضوع فوق العرش اللوح المحفوظ، ولا استبعاد ولا محذور في أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش لأن العرش خلق من خلق الله تعالى اهـ.

والمراد من الغضب لازمه وهو إرادة إيصال العذاب إلى من يقع عليه الغضب؛ لأن السبق والغلبة باعتبار التعلق -أي تعلق الرحمة- غالب سابق على تعلق الغضب لأن الرحمة مقتضى ذاته المقدسة، وأما الغضب فإنه متوقف على سابقة عمل من العبد الحادث، وبهذا التقرير يندفع استشكال من أورد وقوع العذاب قبل الرحمة في بعض المواطن كمن يدخل النار من الموحدين ثم يخرج بالشفاعة وغيرها، وقيل: معنى الغلبة: الكثرة والشمول تقول: غلب على فلان الكرم أي أكثر أفعاله، وهذا كله بناء على أن الرحمة والغضب من صفات الذات، وقال بعض العلماء: الرحمة والغضب من صفات الفعل لا من صفات الذات، ولا مانع من تقدم بعض الأفعال على بعض فتكون الإشارة بالرحمة إلى إسكان آدم الجنة أول ما خلق مثلًا ومقابلها ما وقع من إخراجه منها، وعلى ذلك استمرت أحوال الأمم بتقديم الرحمة في خلقهم بالتوسع عليهم من الرزق وغيره ثم يقع بهم العذاب على كفرهم، وأما ما أشكل من أمر من يعذب من

الموحدين فالرحمة سابقة في حقهم أيضًا ولولا وجودها لخلدوا أبدًا.

وقال الطيبي: في سبق الرحمة إشارة إلى أن قسط الخلق منها أكثر من قسطهم من الغضب وأنها تنالهم من غير استحقاق، وأن الغضب لا ينالهم إلا باستحقاق؛ فالرحمة تشمل الشخص جنينًا ورضيعًا وفطيمًا وناشئًا قبل أن يصدر منه شيء من الطاعة ولا يلحقه الغضب إلا بعد أن يصدر عنه من الذنوب ما يستحق معه ذلك.

التفضيل بين الملائكة والبشر:

قوله في الحديث الأول: «ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ» قال فيه ابن بطال: هذا نص في أن الملائكة أفضل من بني آدم، وهو مذهب جمهور أهل العلم، وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَـٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] والخالد أفضل من الفاني فالملائكة أفضل من بني آدم اهـ.

وتعقب ما قاله بأنه لم يوافقه أحد على أن هذا مذهب الجمهور بل المعروف عن جمهور أهل السنة أن صالحي بني آدم أفضل من سائر الأجناس، والذين ذهبوا إلى تفضيل الملائكة الفلاسفة ثم المعتزلة وقليل من أهل السنة من أهل التصوف وبعض أهل الظاهر؛ فمنهم من فاضل بين الجنسين فقالوا: حقيقة الملَك أفضل من حقيقة الإنسان لأنها نورانية وخيِّرة ولطيفة مع سعة العلم والقوة وصفاء الجوهر، وهذا لا يستلزم تفضيل كل فرد على كل فرد لجواز أن يكون في بعض الأناسي ما في ذلك وزيادة، ومنهم من خص الخلاف بصالحي البشر والملائكة ومنهم من خصه بالأنبياء ثم منهم من فضل الملائكة على غير الأنبياء ومنهم من فضلهم على الأنبياء إلا على نبينا- محمد صلى الله تعالى عليه وسلم- وفي العيني على البخاري: فصل أصحابنا الحنفية في هذا تفصيلًا حسنًا

وهو أن خواص بني آدم أفضل من خواص الملائكة، وعوام بني آدم أفضل من عوامهم، وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم، والمراد بعوام البشر الصالحون منهم وإن لم يكونوا من الصحابة، وتوقف بعض أهل السنة عن التفضيل بينهما.

ومن أدلة تفضيل النبي على الملك:

أن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم على سبيل التكريم له حتى قال إبليس: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] ومنها قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] لما فيه من الإشارة إلى العناية به، ولم يثبت ذلك للملائكة، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣] ومنها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣] فدخل في عمومه الملائكة، والمسخر له أفضل من المسخر، ولأن طاعة الملائكة بأصل الخلقة، وطاعة البشر غالبًا مع المجاهدة للنفس لما طبعت عليه من الشهوة والحرص والهوى والغضب فكانت عبادتهم أشق، وأيضًا فطاعة الملائكة بالأمر الوارد عليهم، وطاعة البشر بالنص تارة وبالاجتهاد أخرى والاستنباط تارة فكانت أشق؛ ولأن الملائكة سلمت من وسوسة الشياطين وإلقاء الشبه والإغواء الجائزة على البشر، ولأن الملائكة تشاهد حقائق الملكوت، والبشر لا يعرفون ذلك إلا بالإعلام فلا يسلم منهم من إدخال الشبهة من جهة تدبير الكواكب وحركة الأفلاك إلا الثابت على دينه ولا يتم ذلك إلا بمشقة شديدة ومجاهدات كثيرة اهـ.

قلت: وما استدل به ابن بطال من تفضيل الملائكة بكونهم خالدين والخالد أفضل من الفاني مردود من وجهين:

الأول: هو أن الملائكة يفنون أيضًا ولا يبقى إلا الواحد القهار، وخلودهم المراد به طول الحياة لا الخلود الحقيقي.

والثاني: هو أن ما قرره من كون الخالد أفضل من الفاني ليس على عمومه؛ فإن حور العين خالدات ونساء المؤمنات أفضل منهن كما هو مقرر ثابت اهـ.

وأما أدلة الآخرين:

فقد قيل: إن حديث الباب أقوى ما استدل به لذلك للتصريح بقوله فيه: «في مَلأ خَيرٍ مِنْهُم» والمراد بهم الملائكة حتى قال بعض الغلاة في ذلك: وكم من ذاكر لله في ملأ فيهم محمد- صلى الله تعالى عليه وسلم- ذكرهم الله تعالى في ملأ خير منهم، وأجاب بعض أهل السنة: بأن الخبر المذكور ليس نصًّا ولا صريحًا في المراد بل يطرقه احتمال أن يكون المراد بالملأ الذين هم خير من الملأ الذاكر: الأنبياء والشهداء فإنهم أحياء عند ربهم فلم ينحصر ذلك في الملائكة، وأجاب آخر- وهو أقوى من الأول: بأن الخيرية إنما حصلت بالذاكر والملأ معًا، والجانب الذي فيه رب العزة خير من الجانب الذي ليس هو فيه بلا ارتياب؛ فالخيرية حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع، وأصل الجواب للقاضي كمال الدين ابن الزملكاني اهـ.

ومن أدلة المعتزلة تقديم الملائكة في الذكر في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٩٨] وقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٨] وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥] وتعقب هذا بأن مجرد التقديم في الذكر لا يستلزم التفضيل لأنه لم ينحصر فيه بل له أسباب أخر كالتقديم بالزمان مثل قوله: ﴿وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأحزاب: ٧] فقدم نوحًا على إبراهيم لتقدم

زمان نوح مع أن إبراهيم أفضل، ومنها قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢].

وبالغ الزمخشري فادعى أن دلالتها لهذا المطلوب قطعية بالنسبة لعلم المعاني فقال في قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] أي ولا من هو أعلى قدرًا من المسيح وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل وإسرافيل قال: ولا يقتضي علم المعاني غير هذا من حيث إن الكلام إنما سيق للرد على النصارى لغلوهم في المسيح فقيل لهم: لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع درجة منه، وأجيب: بأن الترقي لا يستلزم التفضيل المتنازع فيه، وإنما هو بحسب المقام وذلك أن كلًّا من الملائكة والمسيح عبد من دون الله فرد عليهم بأن المسيح الذي تشاهدونه لم يتكبر عن عبادة الله، وكذلك من غاب عنكم من الملائكة لا يتكبر، والنفوس لما غاب عنها أهيب ممن تشاهده؛ ولأن الصفات التي عبدوا المسيح لأجلها من الزهد في الدنيا والاطلاع على المغيبات وإحياء الموتى بإذن الله تعالى موجودة في الملائكة؛ فإن كانت توجب عبادته فهي موجبة لعبادتهم بطريق الأولى، وهم مع ذلك لا يستنكفون عن عبادة الله تعالى، ولا يلزم من هذا الترقي ثبوت الأفضلية المتنازع فيها.

وقال البيضاوي: احتج بهذا العطف من زعم أن الملائكة أفضل من الأنبياء وقال: هي مساقة للرد على النصارى في رفع المسيح عن مقام العبودية، وذلك يقتضي أن يكون المعطوف عليه أعلى درجة منه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم استنكافه.

والجواب: أن الآية سيقت للرد على عبدة المسيح والملائكة؛ فأريد بالعطف المبالغة باعتبار الكثرة دون التفضيل كقول القائل: أصبح الأمير لا يخالفه رئيس

ولا مرءوس، وعلى تقدير إرادة التفضيل فغايته تفضيل المقربين؛ فمن حول العرش بل من هو أعلى منهم رتبة على المسيح، وذلك لا يستلزم فضل أحد الجنسين على الآخر مطلقًا.

وقال الطيبي: لا تتم لهم الدلالة إلا إن سلم أن الآية سيقت للرد على النصارى فقط؛ فيصح أن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه، والذي يدعي ذلك يحتاج إلى إثبات أن النصارى تعتقد تفضيل الملائكة على المسيح وهم لا يعتقدون ذلك بل يعتقدون فيه الألوهية فلا يتم استدلال من استدل به. قال: وسياق الآية من أسلوب التتميم والمبالغة لا للترقي، وذلك أنه قدم قوله: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ...﴾ إلى قوله: ﴿...وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٧١] فقرر الوحدانية والمالكية والقدرة التامة ثم أتبعه بعدم الاستنكاف فالتقدير: لا يستحق من اتصف بذلك أن يستكبر عليه من تتخذونه أيها النصارى إلهًا لاعتقادكم فيه الكمال ولا الملائكة الذين اتخذها غيركم إلهًا لاعتقادهم فيهم الكمال.

ولخص البغوي هذا فقال: لم يقل ذلك رفعًا لمقامهم على مقام عيسى بل ردًّا على الذين يدعون أن الملائكة آلهة فرد عليهم كما رد على النصارى الذين يدعون التثليث، ومن أدلتهم أيضًا قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠] فنفى أن يكون ملكًا فدل على أنهم أفضل، وتعقب بأنه إنما نفى ذلك لكونهم طلبوا منه الخزائن وعلم الغيب وأن يكون بصفة الملك من ترك الأكل والشرب والجماع، وهو من نمط إنكارهم أن يرسل الله بشرًا مثلهم، فنفى عنه أنه ملك ولا يستلزم ذلك التفضيل، ومنها أنه سبحانه لما وصف جبريل ومحمدًا قال في جبريل: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾

[الحاقة: ٤٠] وقال في حق النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم -: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: ٢٢] وبين الوصفين بَون بعيد، وأجيب بأن المقصود من الآية رد قول الكفار: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٨] لا تعداد فضائلهما والموازنة بينهما فالمراد أنه - صلى الله تعالى عليه وسلم - يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم بواسطة مَلَك مقرب من صفته كيت وكيت؛ فكان وصف جبريل بذلك تعظيمًا للنبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - لأن الرسول إذا كان بهذه الأوصاف فما بالك بالمرسل إليه فهو أرفع وأرفع، وقد وصف - صلى الله تعالى عليه وسلم - في غير هذا الموضع بمثل ما وصف به جبريل وأعظم كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦] إلى غير ذلك، وإنما نفى عنه الجنون لقولهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: ٦] وفي تعبيره تعالى بقوله: ﴿صَاحِبُكُمْ﴾ نكتة لطيفة وهي تنبيههم وتبكيتهم بأنه صاحبهم الخبيرون به الناشئ بين أظهرهم العارفون لعقله وصدقه وأمانته لا يغيب عنكم شيء من أحواله حتى تقولوا ما تقولونه كأنه ليس بصاحبكم الذي تعرفونه، وهذه نكتة بديعة.

وقد أفرط الزمخشري في سوء الأدب هنا وقال كلامًا يستلزم تنقيص المقام المحمدي وبالغ الأئمة في الرد عليه في ذلك، وهي من زلاته البشيعة، وقد رددت عليه ردًّا ذريعًا بليغًا بالكتاب والسنة لم أسبق إليه في البحث الثاني من أبحاث الزيارة من كتابي الفتوحات الربانية، وقد تكلمت على النفس والعندية وسبق الرحمة على الغضب لكونها من المتشابه، وانجر الكلام إلى البحث في الملائكة لوجود محل بحثه في الحديث الأول، واقتصرت فيه هنا على هذه الزبدة، وبعد جموح القلم أرجع إلى ما أنا بصدده من تتميم الكلام على المعية فأقول: قد أخرج

البخاري تعليقًا عن أبي هريرة عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم-: قال الله تعالى: «أَنَا مَعَ عَبْدِي إِذَا ذَكَرَنِي وَتَحَرَّكَتْ بِي شَفَتَاهُ» وأخرجه أحمد والبخاري في خلق أفعال العباد، والطبراني من رواية عبدالرحمن بن يزيد بن جابر، وأخرجه أحمد أيضًا وابن ماجه والحاكم من رواية الأوزاعي لكن بلفظ: «مَا ذَكَرَنِي».

قال ابن بطال: معنى الحديث: أنا مع عبدي زمان ذكره لي أي أنا معه بالحفظ والكلاءة لا أنه معه بذاته حيث حل العبد، ومعنى قوله: «تحركت بي شفتاه» أي تحركت باسمي لا أن شفتيه ولسانه تتحرك بذاته تعالى لاستحالة ذلك، وقال الكرماني: المعية هنا معية الرحمة، وأما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فهي معية العلم يعني أن هذه أخص من المعية التي في الآية اهـ.

فقد بان لك أن معية الله تعالى الواردة في القرآن والأحاديث لم يذكر أحد من المسلمين فيها إلا التفويض أو التأويل بالعلم أو ما هو أخص منه كالنصر والحفظ، وأما المعية بالذات فلم يقل بها أحد من أهل السنة بل ولا من المشبهة المجسمة، وهم مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية وهم فرقة من المرجئة، فإنهم بالغوا في إثبات الصفات لله تعالى حتى شبهوا الله تعالى بخلقه- تعالى الله سبحانه عن أقوالهم علوًّا كبيرًا.

ومع ما نسب إليهم من التشبيه لم أر أحدًا نسب إليهمَ أنهم قالوا بالمعية بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالته على الله تعالى وبطلانه، ولأجل وضوح استحالته أولها السلف بالعلم كما مر، وما رأيت أحدًا من المسلمين سُنيًّا أو بدعيًّا نسب إليه القول بمعية الذات إلا ما ذكره الشيخ عليش في شرح إضاءة الدجنة: من أن رجلًا يقال له: الشيخ إبراهيم المواهبي الشاذلي قائل بذلك، وفيما قاله تخليط ظاهر ومناقضة بينة وغلط فاحش يظهر ذلك -إن

شاء الله تعالى- بما نذكره لكل ذي فهم سديد.

وها أنا أذكر لفظ ما عزاه له الشيخ عليش برمته ليظهر بطلانه بما أتبعه به كلمة كلمة من النقض والإبطال والتزييف، ونصه: (قال الشيخ بدر الدين العلائي الحنفي والشيخ زكريا والشيخ برهان الدين بن أبي شريف وجماعة: الله معنا بأسمائه وصفاته لا بذاته فقال الشيخ إبراهيم بل هو معنا بذاته وصفاته) فقالوا له: ما الدليل على ذلك؟! فقال: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥] ومعلوم أن الله عَلَمٌ على الذات فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقًا وعقلًا لثبوتها نقلًا وعقلًا فقالوا له: أوضِح لنا ذلك؟ فقال: حقيقة المعية مصاحبة شيء لآخر سواء كانا واجبين كذات الله تعالى مع صفاته أو جائزين كالإنسان مع مثله أو واجبًا وجائزًا وهو معية الله تعالى لخلقه بذاته وصفاته المفهومة من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾، ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ وذلك لما قدمناه من أن مدلول الاسم الكريم الله إنما هو الذات الملازمة لها الصفات المتعينة لتعلقها بجميع الممكنات، وليست كمعية متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلقه الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها الضرورية كالحلول في الجهة الأينية الزمانية والمكانية؛ فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير لكماله تعالى وارتفاعه عن صفات خلقه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

قال: ولهذا قررنا انتفاء القول بلزوم الحلول في حيز الكائنات على القول بمعية الذات مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها وتحيزها وسائر لوازمها، وحينئذ فيلزم من معية الصفات لشيء معية الذات له وعكسه لتلازمهما مع تعاليهما عن المكان ولوازم الإمكان

لأنه تعالى مباين لصفات خلقه تباينًا مطلقًا.

وقد قال العلامة الغزنوي في شرح عقائد النسفي: إن قول المعتزلة وجمهور النجارية أن الحق تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتدبيره دون ذاته باطل لأنه لا يلزم أن من علم مكانًا أن يكون في ذلك المكان بالعلم فقط إلا إن كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق على أنه يلزم من القول بأن الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول؛ فقالوا له: هل وافقك أحد غير الغزنوي في ذلك؟ فقال: نعم، ذكر شيخ الإسلام ابن اللبان رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥] أن في هذه الآية دليلًا على أقربيته تعالى من عبده قربًا حقيقيًّا كما يليق بذاته لتعاليه عن المكان؛ إذ لو كان المراد بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلًا لقال: ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ دل على أن المراد به القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا؛ فإن من المعلوم أن البصر لا تعلق لإدراكه بالصفات المعنوية وإنما يتعلق بالحقائق المرئية.

وكذلك القول في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] هو يدل أيضًا على ما قلناه لأن (أفعل من) يدل على الاشتراك في اسم القرب وإن اختلف الكيف والاشتراك بين قرب الصفات وقرب حبل الوريد؛ لأن قرب الصفات معنوي وقرب حبل الوريد حسي، ففي نسبة أقربيته تعالى إلى الإنسان من حبل الوريد الذي هو حقيقي دليل على أن قربه تعالى حقيقي أي بالذات اللازم لها الصفات.

قال الشيخ إبراهيم: وبما قررناه لكم انتفى أن يكون المراد قربه تعالى منا

بصفاته دون ذاته وأن الحق الصريح هو قربه منا بالذات أيضًا؛ إذ الصفات لا تعقل مجردة عن الذات المتعالي اهـ. فقال له العلائي: فما قولكم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] فإنه يوهم أن الله تعالى في مكان فقال الشيخ إبراهيم: لا يلزم من ذلك في حقه تعالى المكان؛ لأن (أين) في الآية إنما أطلقت لإفادة معية الله تعالى للمخاطبين في الأين اللازم لهم لا له تعالى كما قدمنا، فهو مع صاحب كل أين بلا أين. اهـ كلامه بحروفه.

وأنت إذا تأملت هذا الكلام وجدت فيه من التناقض والتخليط والغلط ونسبة التشبيه والتحيز لله تعالى، والانفصال عنه بأنه تعالى ليس كمثله شيء مع إثبات صفات المخلوقين له، والاستدلال بما لا دليل له فيه ما لا يخفى على ذي بصيرة، فمن التناقض أنه قال في أول كلامه: مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها وتحيزها وسائر لوازمها ثم كَرَّ على ما قال بالنقض والإبطال فقال: على أنه يلزم من القول بأن الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول، فانظر هذا التناقض الشنيع.

ومن التخليط والجهل قوله: إلا إن كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق فانظر هذا التخليط، أيقول عاقل إن علم الخلق الذي هو صفة لهم معنوية ذاتية يمكن انفكاكها عنهم واستقلالها بنفسها؟! أيمكن أن يقول أحد: إن المعاني والأعراض تستقل بنفسها فتنقلب حينئذ جوهرًا ويبطل كونها معنًى وعرضًا لقول الناظم في تعريف العرض والجوهر:

فَأَوَّلٌ لَهُ وُجُودٌ قَامَا بِالغَيرِ وَالثَّانِي بِنَفْسٍ دَامَا. اهـ

ومن الغلط الفاحش ما ذكره من أن المعتزلة قائلة: بأن الله تعالى بكل مكان

بعلمه وقدرته وتدبيره دون ذاته اهـ. فما عزاه للمعتزلة من أنهم مقرون بأن الله تعالى علمًا وأنه في كل مكان بعلمه معلوم بطلانه عند جميع العلماء؛ لأن المعتزلة ينفون جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة لله تعالى، ويقولون: إن الله تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة... إلخ صفات المعاني؛ ولأجل أن مذهبهم هكذا قال في فتح الباري في أول كتاب التوحيد عند بيان مذاهب أهل الملل الزائغة نقلًا عن كتاب الملل والنحل لابن حزم: وأما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر فمن قال: إن القرآن ليس بمخلوق وأثبت القدر ورؤية الله تعالى في القيامة وأثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وأن صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الإيمان فليس بمعتزلي وإن وافقهم في سائر مقالاتهم اهـ.

وقد مر هذا في الفصل الأول من المقدمة وقد عقد البخاري بابًا في كتاب التوحيد للرد عليهم فقال: باب قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦]، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤]، و﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]، ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [فصلت: ٤٧] اهـ.

وأولت المعتزلة هذه الآيات.

قال في الفتح قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ من الحجج البينة في إثبات العلم لله تعالى، وحرفه المعتزلي نصرة لمذهبه فقال: أنزله متلبسًا بعلمه الخاص وهو تأليفه على نظم وأسلوب يعجز عنه كل بليغ، وتعقب بأن نظم العبارات ليس هو نفس العلم القديم بل دال عليه؛ ولا ضرورة تحوج إلى الحمل على غير الحقيقة التي هي الإخبار عن علم الله الحقيقي وهو من صفات ذاته، وقال المعتزلي أيضًا: أنزله بعلمه وهو عالم؛ فأوّل العلم بعالم فرارًا من إثبات العلم له مع تصريح الآية

به، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ وفي قصة الخضر وموسى: ما علمي وعلمك في علم الله، وهذا دأبهم في تأويل الآيات والأحاديث الصريحة.

قال ابن بطال: في هذه الآيات إثبات علم الله تعالى خلافًا لمن قال: إنه عالم بلا علم ثم إذا ثبت أن علمه قديم وجب تعلقه بكل معلوم على حقيقته بدلالة هذه الآيات، وبهذا التقرير يرد عليهم في القدرة والقوة والحياة وغيرها، وقال غيره: ثبت أن الله مريد بدليل تخصيص الممكنات بوجود ما وجد منها بدلًا من عدمه وعدم المعدوم منها بدلًا من وجوده، ثم إما أن يكون فعله لها بصفة يصح منه بها التخصيص والتقديم والتأخير أو لا، والثاني لو كان فاعلًا لها لا بالصفة المذكورة لزم صدور الممكنات عنه صدورًا واحدًا بغير تقديم وتأخير ولا تطوير، ولكان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخلف المقتضى على مقتضاه الذاتي، فيلزم كون الممكن واجبًا والحادث قديمًا وهو محال؛ فثبت أنه فاعل بصفة يصح منه بها التقديم والتأخير، فهذا برهان المعقول.

وأما برهان المنقول فآي كثيرة وأحاديث كثيرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] ثم الفاعل للمصنوعات بخلقه بالاختيار يكون متصفًا بالعلم والقدرة؛ لأن الإرادة وهي الاختيار مشروطة بالعلم بالمراد، ووجود المشروط بدون شرطه محال، ولأن المختار للشيء إن كان غيره قادرًا عليه تعذر عليه صدور مختاره ومراده، ولما شوهدت المصنوعات صدرت عن فاعلها المختار من غير تعذر علم قطعًا أنه قادر على إيجادها.

وقال البيهقي- بعد أن ذكر الآيات المذكورة في الباب وغيرها مما هو في معناها: كان أبو إسحاق الإسفراييني يقول: معنى العليم يعلم المعلومات

ومعنى الخبير يعلم ما كان قبل أن يكون، ومعنى الشهيد يعلم الغائب كما يعلم الحاضر، ومعنى المحصي لا تشغله الكثرة عن العلم، وساق عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى﴾ [طه: ٧] قال: يعلم ما أسر العبد في نفسه وما أخفى عنه مما سيفعله قبل أن يفعله، ومن وجه آخر عن ابن عباس قال: يعلم السر الذي في نفسك ويعلم ما ستعمل غدًا اهـ.

وقد أطلنا في بيان مذهب المعتزلة والرد عليهم لتبيين أن هذا القائل غير مميز لمذهب المعتزلة من غيره، وأما نسبة التشبيه والتحيز لله تعالى فهو حاصل من جعله المعية بالذات العلية- تعالى الله عما يقول- فمعلوم أن السلف والخلف ما اجتمعوا على تأويلها بما مر من العلم والنصر والحفظ، ولم يقل أحد منهم بحملها على ظاهرها من المعية بالذات إلا لما يلزم على القول بالمعية الذاتية من المحال المفرط؛ إذ يلزم عليه محالان لزومًا واضحًا -إن لم يكن صريحًا- كل واحد منهما كفر بالإجماع: الأول: هو أن المعية بالذات إذا فرضنا أن الله تعالى مع كل مخلوق من بشر وملك وجن وحيوان في أي مكان كان وفي أي زمان لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث المنفية عنه بالدلائل القطعية من الجهة والمكان والزمان.

وبيان ذلك هو أن الله تعالى ذات والمعية حقيقتها مصاحبة شيء لآخر؛ فإذا كانت ذاته العلية مصاحبة لمتحيز مختص بمكان وجهة وزمان ثبت لها -تعالت عن ذلك- ما للمصاحبة له وهو في مكان وجهة قطعًا؛ لأنها حكم بوجودها معه ومصاحبتها له، وقد يكون المصاحب في مكان ضيق لا يسع غيره أو متن أو غير ذلك، وقد روى الشيخان وغيرهما عن أنس قال: حدثني أبو بكر قال: كنت مع النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- في الغار فرأيت آثار المشركين، فقلت: يا رسول الله لو أن أحدهم رفع قدمه لأبصرنا تحت قدمه، فقال عليه الصلاة

والسلام: «يَا أَبَا بَكْرٍ مَا ظَنُّكَ بِاثْنَيْنِ اللهُ تَعَالَى ثَالِثُهُمَا» اهـ.

فيتحتم على كلام هذا القائل أن الله كان بذاته في الغار وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] إلخ الآية لازم عليه على قول هذا القائل بمعية الذات أن تكون ذاته العلية رابعة وخامسة لكل عدد من تلك الأعداد، وهذا كله مما تستك منه الأسماع ويجب صون اللسان عنه، وبعد إثباته لهذه البشاعة أي نفع في قوله قاصدًا الانفصال عنها، وليست كمعية متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلقه الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها الضرورية كالحلول في الجهة الأينية الزمانية والمكانية فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير... إلخ كلامه.

فأي انفصال يحصل بهذا بعد أن ثبت له المعية الذاتية؛ أيمكن أن يكون المخلوق الذي هو تعالى مصاحب له بذاته ليس في جهة ولا مكان أو يعقل أن تحصل الصحبة والمعية بالذات العلية لذلك المخلوق الذي هو في جهة ومكان، وتكون الذات العلية مع معيتها وصحبتها له ليست في جهة ولا مكان؟! فهذا كلام لا يعقل، ولو كان منزهًا لله تعالى لفوض الأمر إليه أو أول بما أول به الخلف والسلف، ومذهبه أشنع وأبشع بكثير من المجسمة الجاعلين الله تعالى مستويًا على العرش بذاته الشريفة؛ لأن هؤلاء نسبوه إلى العلو وإلى مكان واحد، وهذا القائل نسبه إلى الحلول في أماكن متعددة كثيرة جدًّا وجهات كثيرة ومنعنا السابق لكونه مع النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - ورفيقه في الغار إنما هو من جهة ما يلزم عليه من التحيز والمكان والجهة لا من جهة الضيق والمزاحمة؛ فإن الملائكة مخلوقة وقد نصوا على أنها أجسام لطيفة وقالوا: للطافتها لا ينافي كون ملك واحد يملأ الكون وجود غيره فيه اهـ. هذا المحال الأول.

والمحال الثاني هو أنا لو فرعنا تفريعًا جدليًّا على ما قال هذا القائل من أنه تعالى مع كل مخلوق بذاته لزم تعدد الذات العلية بعدد الخلائق لأن كل مخلوق غير الآخر بديهة، والله تعالى ذات قديمة؛ فإذا كان مع كل مخلوق في الكون في آنٍ واحد بذاته العلية لزم ضرورة تعدد الذات العلية لتباين الأفراد التي حكم بمصاحبتها لكل فرد منها وتنائي أقطارها، وهذا بديهي لا يحتاج إلى التأمل ولا يدفعه ولا ينفع فيه قول هذا القائل بعد أن أثبته فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير، وهذا هو دأب المشبهين يثبتون التشبيه ثم يشترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزي: فهم كمن يقول: قام فلان وما هو بقائم وقعد وما هو بقاعد وجسم لا كالأجسام؛ فيغالطون من يسمع ويكابرون الحس والعقل اهـ.

وأما استدلاله بما لا دليل له فيه فلم أر له نظيرًا إلا قول القائل: كما يتداوى صاحب الخمر بالخمر؛ فإن هذا الرجل القائل يحمل المعية على ظاهرها من جعلها بالذات لما سئل عن الدليل على ذلك استدل بنفس الآيات المتشابهة المطلوب منه الدليل على جواز حملها على ظاهرها التي هي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩] وهذا أيضًا من باب المكابرة التي قال أهل الأصول إنها جعل الدعوى جزءًا من الدليل إلا أنه هو جعل الدعوى هي الدليل كله لا جزءًا منه سوى أنه زاد الاستدلال بآيتين أخريين من المتشابه وهما قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾، والثانية قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] فقد عزي لابن اللبان أنه قال عند قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥] أن في هذه الآية دليلًا على أقربيته تعالى من عبده قربًا حقيقيًّا كما يليق بذاته لتعاليه عن المكان؛ إذ لو كان المراد بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلًا لقال: ولكن لا تعلمون،

ونحوه فلما قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾ دل على أن المراد به القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فإن من المعلوم أن البصر لا تعلق لإدراكه بالصفات المعنوية وإنما يتعلق بالحقائق المرئية اهـ.

وهذا الكلام بطلانه واضح من نفسه وهو مردود عقلًا ونقلًا أما بطلانه من نفسه فلما فيه من التناقض البديهي فإنه قال أولًا: قربًا حقيقيًّا يليق بذاته لتعاليه عن المكان، ثم قال بعد ذلك: القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا، وهذا القرب الحقيقي المدرك بالبصر لولا الحجاب هو القرب المكاني الذي نفاه أولًا؛ لأن القرب المعنوي لا يدرك بالبصر كما قال هو بنفسه، والمدرك بالبصر هو القرب الحسي، والحسي هو المكاني؛ فقد أثبت أخيرًا ما نفى أولًا، وأيضًا القرب الحقيقي من جرم متحيز لا يمكن تصوره إلا بقرب المكان الذي هو محال على الله تعالى، وذلك هو الذي حمل أهل السنة جميعًا سلفًا وخلفًا على تأويل القرب في الآية بالقرب المعنوي دون الحسي، وبظهور تناقض كلامه وإثباته فيه القرب الحسي لله تعالى من العبد يظهر لك بطلانه عقلًا.

وأما رده نقلًا فهو أن المفسرين أجمعوا على تفسير القرب في الآية بالقرب العلمي أو بجعل من المجاز المرسل؛ فقد قالوا جميعًا - واللفظ لروح المعاني: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ أي المحتضر المفهوم من الكلام ﴿مِنكُمْ﴾ والمراد بالقرب العلم وهو من إطلاق السبب وإرادة المسبب؛ فإن القرب أقوى سبب للاطلاع والعلم، وقال غير واحد: المراد القرب علمًا وقدرة أي نحن أقرب إليه في كل ذلك منكم حيث لا تعرفون من حاله إلا ما تشاهدونه من آثار الشدة من غير أن تقفوا على كنهها وكيفيتها وأسبابها الحقيقية، ولا أن تقدروا على مباشرة دفعها إلا بما لا ينجع شيئًا ونحن المسئولون لتفاصيل أحواله بعلمنا وقدرتنا أو بملائكة

الموت ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥] أي لا تدركون كوننا أقرب إليه منكم لجهلكم بشئوننا، وقد علمت أن الخطاب والاستدراك من ﴿تَنظُرُونَ﴾ السابق، والإبصار من البصر بالعين تجوز به عن الإدراك أي لا تدركون كنه ما يجري عليه أو هو من البصيرة بالقلب، وعلى هذا يمكن أن يكون استدراكًا من ﴿تَنظُرُونَ﴾ أو من ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ لانسياق المعنى على كل منهما، وقيل: أريد بأقربيته تعالى منهم أقربية رسله ﷺ أي ورسلنا الذين يقبضون روحه ويعالجون إخراجها أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرونهم اهـ.

وفي كل من هذه الأوجه الثلاثة كفاية في الرد على ما استدل به هذا القائل بالمعية الذاتية من أن قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ دليل على ذلك؛ إذ لو لم يرده لقال: ولكن لا تعلمون ونحوه؛ فبان من الأوجه الثلاثة أن الاستدراك إما من ﴿تَنظُرُونَ﴾ ويكون حينئذ من البصر أو من ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ ويكون حينئذ من البصيرة أو يكون المراد من الأقربية أقربية الملائكة الذين يقبضون الأرواح اهـ.

قلت: ويمكن عندي -وهو أبلغ- أن يكون من ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ [الواقعة: ٨٥] ويكون الإبصار من البصر بالعين على وجه الاستعارة التخييلية؛ فإن كثيرًا من الصفات الإلهية جارٍ عليها وهي أبلغ من التصريح. قال في فتح الباري نقلًا عن الحافظ صلاح الدين العلائي: ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخييلية وهي أن يشترك شيئان في وصف، ثم يعتمد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفًا فيثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر فيثبت ذلك في المستعار مبالغة في إثبات المشترك، قال: وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوي التجسم اهـ.

وقال عياض: كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرًا، وهي أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها، ومنه قوله تعالى: ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤] ومن هذا مخاطبة النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه؛ فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم، ومن لم يتضح له وعلم أن الله تعالى منزه عن الذي يقتضيه ظاهرها إما أن يكذب نقلتها وإما أن يؤولها كأن يقول مثلًا: استعار لعظيم سلطان الله تعالى وكبريائه وعظمته وجلاله المانع إدراك إبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء؛ فإذا شاء تقوية أبصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته اهـ.

فانظر هذين الكلامين واستمسك بهما ترشد دائمًا اهـ.

وبيان وجه الاستعارة في الآية هو أن الأقربية في الآية معنوية وهي مستعارة من الأقربية الحسية، وأثبت لها ما هو من لوازم الحسية وهو الإبصار بالعين مبالغة في القرب المعنوي على حد قول الشاعر:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا ... أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

فإثبات الإبصار بالعين للقرب المعنوي استعارة تخييلية، وكقول الآخر:

وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا ... فَلِسَانُ حَالِي بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ

وإثبات اللسان للحال استعارة تخييلية، والمستعار منه الحال هو الإنسان المتكلم اهـ.

فقد علمت أن استدلال هذا القائل بالمعية الذاتية بهذه الآية غلط فاحش، وما قيل من التفسير في هذه الآية مقول في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] قال في روح المعاني: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ أي

نعلم به وبأحواله لا يخفى علينا شيء من خفياته، على أنه أطلق السبب وأريد المسبب؛ لأن القرب من الشيء في العادة سبب العلم به وبأحواله، أو الكلام من باب التمثيل، ولا مجال لحمله على القرب المكاني لتنزهه سبحانه وتعالى عن ذلك، و﴿حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ مثل في فرط القرب كقولهم: مقعد القابلة ومعقد الإزار، وقال ذو الرمة على ما في الكشاف:

وَالمَوْتُ أَدْنَى لِي مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ. اهـ

واعلم أن ما ذكر من القرب في الآيتين مذكور مثله في الأحاديث الصحاح:

وما قال أحد من علماء المسلمين بحمل القرب على ظاهره من القرب المكاني وفيها ما هو أوضح في القرب المكاني من الآيتين المذكورتين؛ فقد أخرج الشيخان من رواية شريك بن عبدالله عن أنس حديث الإسراء، وفي روايته: «فَدَنَا الجَبَّارُ رَبُّ العِزَّةِ فَتَدَلَّى حَتَّى كَانَ مِنْهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى...» إلخ، قال الخطابي: ليس في صحيح البخاري حديث أشنع ظاهرًا ولا أشنع مذاقًا من هذا الفصل؛ فإنه يقتضي تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما، هذا إلى ما في التدلي من التشبيه والتمثيل له بالشيء الذي تعلق من فوق إلى أسفل قال: فمن لم يبلغه من هذا الحديث إلا هذا القدر مقطوعًا عن غيره ولم يعتبره بأول القصة وآخرها اشتبه عليه وجهه ومعناه، وكان قصاراه إما رد الحديث من أصله وإما الوقوع في التشبيه وهما خطتان مرغوب عنهما، وأما من اعتبر أول الحديث بآخره فإنه يزول عنه الإشكال فإنه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا لقوله في أوله وهو نائم وفي آخره فاستيقظ، وبعض الرؤيا يضرب ليتأول على الوجه الذي يجب أن يصرف إليه معنى التعبير في مثله، وبعض الرؤيا لا يحتاج إلى ذلك بل يأتي كالمشاهدة اهـ.

وهذا كلام حق ولا يعترض عليه بأن رؤيا الأنبياء وحي كما في الحديث الصحيح لأن كونها وحيًا لا يمنع من احتياج بعضها إلى التعبير؛ فقد ثبت أن بعض مرائي الأنبياء يحتاج إلى التعبير، ومن ذلك قول الصحابة له ﷺ في رؤية القميص فما أولته به يا رسول الله قال: «الدِّين»، وفي رؤية اللبن قال: «العِلْم» إلى غير ذلك لكنه -أعني الخطابي- جزم بأن كونه في المنام متعقب غير صحيح وقال: إنه حكاية يحكيها أنس من تلقاء نفسه لم يعزها إلى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ولا نقلها عنه ولا أضافها إلى قوله، وما قاله لا تأثير له في رواية أنس لأن أدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابي؛ فإما أن يكون من النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أو عن صحابي تلقاها عنه، ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأي فيكون لها حكم الرفع، ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد روى مثل ذلك على الرفع أصلًا، وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة؛ فالتعليل بذلك مردود اهـ.

وقال الخطابي أيضًا: إن الذي وقع في هذه الرواية من نسبة التدلي للجبار ﷻ مخالف لعامة السلف والعلماء وأهل التفسير من تقدم منهم ومن تأخر، قال: وفيها أيضًا لفظة أخرى تفرد بها شريك وهي قوله: «فعلا به فوق...» إلخ، يعني علا به جبريل إلى الجبار تعالى فقال وهو مكانه: يا رب خفف عنا قال: والمكان لا يضاف إلى الله تعالى، وإنما هو مكان النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- في مقامه الأول الذي قام فيه قبل هبوطه اهـ.

قال في الفتح: أما ما ذكره من مخالفة السلف والخلف لرواية شريك عن أنس في التدلي ففيه نظر لما أخرجه البيهقي عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣] قال: دنا منه ربه،

وهذا سند حسن، وهو شاهد قوي لرواية شريك، وأما التأويل الأخير فمتعين، وليس في السياق تصريح بإضافة المكان إلى الله تعالى اهـ.

قلت: ما ذكره مما روي عن ابن عباس من لفظ (دنا) وقال: إنه شاهد لشريك ينفي عنه التفرد في روايته للتدلي غير ظاهر؛ لأن التدلي والدنو بينهما بَون بعيد؛ لأن التدلي معناه النزول إلى الشيء حتى يقرب منه، والدنو معناه القرب، وتأويل القرب بالقرب المعنوي -كما يأتي قريبًا- أمر واضح، وأما التدلي في جانب العزيز الجبار فمستبشع جدًّا، وقد ذكر العلماء في تأويل رواية شريك هذه ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه دنا جبريل من محمد- صلى الله تعالى عليه وسلم- فتدلى أي تقرب منه، وقيل: هو على التقديم والتأخير أي تدلى فدنا؛ لأن التدلي سبب الدنو.

الثاني: تدلى له جبريل بعد الانتصاب والارتفاع حتى رآه متدليًا كما رآه مرتفعًا، وهذا من آيات الله حيث أقدره على أن يتدلى في الهواء من غير اعتماد على شيء ولا تمسك بشيء.

الثالث: دنا جبريل فتدلى محمد- صلى الله تعالى عليه وسلم- ساجدًا لربه شكرًا على ما أعطاه اهـ.

قلت: وهذه الأقوال الثلاثة لا يمكن تفسير رواية شريك هذه بواحد منها لتصريحه فيها بنسبة الدنو والتدلي للجبار، والأقوال الثلاثة مصرح فيها بنسبة الدنو والتدلي للنبي وجبريل- عليهما الصلاة والسلام- فالأحسن والأليق أن يفسرا بما فسرهما به عياض وغيره من العلماء مما هو مزيل لإشكالهما، قال القاضي عياض في الشفا: إضافة الدنو والقرب إلى الله تعالى أو من الله ليس دنو مكان ولا قرب زمان، وإنما هو بالنسبة إلى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إبانة

تعظيم منزلته وشريف رتبته، وبالنسبة إلى الله ﷻ تأنيس لنبيه وإكرام له، ويتأول فيه ما قالوه في حديث: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ إِلَى السَّماءِ» وحديث: «مَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا» الآتي قريبًا، ويأتي أيضًا حديث النزول بعد.

وقد نقل القرطبي عن ابن عباس أنه قال: دنا الله سبحانه وتعالى قال: والمعنى أمره وحكمه قال: وقيل: تدلى الرفرف لمحمد- صلى الله تعالى عليه وسلم- حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه.

وقال غير عياض الدنو مجاز عن القرب المعنوي لإظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى، والتدلي طلب زيادة القرب و﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ بالنسبة إلى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- عبارة عن لطف المحل وإيضاح المعرفة، وبالنسبة إلى الله تعالى إجابة سؤاله ورفع درجته اهـ.

هذا ما قاله العلماء في هذه الكلمات المتشابهة وما تجرأ أحد منهم على أن يفسر الدنو بالقرب الحقيقي مثل ما تجرأ عليه الرجل السابق القائل بالمعية الذاتية في تفسير الآيتين المتقدمتين بل تكلموا في الرواية المذكورة فيها هذه الألفاظ، وقالوا: إن شريكًا تفرد بها كما مر عن الخطابي، وقال عبدالحق أيضًا في الجمع بين الصحيحين: زاد فيه- يعني شريكًا- زيادة مجهولة وأتى فيه بألفاظ غير معروفة، وقد روى الإسراء جماعة من الحفاظ فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك، وشريك ليس بالحافظ وسبق إلى هذا أبو محمد بن حزم فقال: لم نجد للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئًا لا يحتمل مخرجًا إلا حديثين غلبهما في تخريجهما الوهم مع إتقانهما وصحة معرفتهما؛ فذكر هذا الحديث وقال: فيه ألفاظ معجمة والآفة من شريك من ذلك قوله: «إِنَّ الجَبَّارَ دَنَا فَتَدَلَّى...» إلخ ما نقله في فتح الباري، وشريك حاصل أمره أن العلماء مختلفون في أمره فمنهم من وثقه ومنهم من

ضعفه، ومجموع ما خالفت فيه روايته غيره من المشهورين اثنتا عشرة مسألة انظرها إن شئت في فتح الباري في كتاب التوحيد اهـ.

ومن الأحاديث المذكورة فيها القرب لله تعالى ما أخرجه الشيخان عن أنس- رضي الله تعالى عنه- عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يرويه عن ربه ﷻ قال: «إِذَا تَقَرَّبَ العَبْدُ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيهِ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَإِذَا أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً» اهـ.

قال ابن بطال: في هذا الحديث وصف سبحانه نفسه بأنه يتقرب إلى عبده ووصف العبد بالتقرب إليه ووصفه بالإتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز؛ فحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام، وذلك في حقه تعالى محال؛ فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب؛ فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبرًا وذراعًا وإتيانه ومشيه معناه التقرب إليه بطاعته بأداء مفترضاته ونوافله، ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه والمشي عبارة عن إثابته على طاعته وتقربه من رحمته، ويكون قوله: «أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً» أتاه ثوابي مسرعًا.

ونقل عن الطبري أنه إنما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلًا على مبلغ كرامته لمن أدمن على طاعته أن ثواب عمله له على عمله الضعف، وأن الكرامة مجاوزة حده إلى ما يثيبه الله تعالى.

وقال ابن التين: القرب هنا نظير ما تقدم في قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ فإن المراد به قرب الرتبة وتوفير الكرامة، والهرولة كناية عن سرعة الرحمة إليه ورضا الله عن العبد وتضعيف الأجر، وقال صاحب المشارق: المراد بها جاء

في هذا الحديث سرعة قبول توبة الله للعبد أو تيسير طاعته وتقويته عليها وتمام هدايته وتوفيقه، والله أعلم.

وقال الراغب: قرب العبد من الله التخصيص بكثير من الصفات التي يصح أن يوصف الله تعالى بها وإن لم تكن على الحد الذي يوصف به الله تعالى نحو: الحكمة والعلم والحلم والرحمة وغيرها، وذلك يحصل بإزالة القاذورات المعنوية من الجهل والطيش والغضب وغيرها بقدر طاقة البشر، وهو قرب روحاني لا بدني، وهو المراد بقوله: «إِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا» وقال الخطابي: في مثل مضاعفة الثواب يقبل من أقبل نحو آخر قدر شبر فأستقبله بقدر ذراع قال: ويحتمل أن يكون معناه التوفيق له بالعمل الذي يقربه منه.

وقال الكرماني: لما قامت البراهين على استحالة هذه الأشياء في حق الله تعالى وجب أن يكون المعنى: من تقرب إليَّ بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير، وكلما زاد في الطاعة أزيد في الثواب، وإن كانت كيفية إتيانه بالطاعة بطريق التأني تكون كيفية إتياني بالثواب بطريق الإسراع، والحاصل أن الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم، ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة أو الاستعارة أو إرادة لوازمها اهـ.

فقد أطلعتك على ما قاله علماء السنة في معنى القرب في هذا الحديث، فهل رأيت أحدًا منهم جنح إلى ما قاله هذا الرجل من القرب الحقيقي؟! فإنهم مجمعون على تنزيه الله تعالى عنه، واتفاقهم على هذا كافٍ في بطلان ما استدل به من الآيتين المذكورتين على المعية بالذات؛ فلم يبق من بيان بطلان ما قاله فيما مر جلبه عنه إلا قوله: على أنه يلزم من القول بأن الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات، وذلك غير معقول اهـ.

وهذا بطلانه أوضح من الشمس فإن قائله فهم أن معنى المعية بالعلم انفصال الصفة عن الموصوف فقال: إن هذا غير معقول، وهو حقًّا غير معقول ولا يفهمه على هذا الوجه إلا بهيمي، وهو قريب مما يأتي قريبًا عن الفلاسفة، ولو فهم وعلم أن المعنى الحاصل بصفات المعاني إنما هو من جهة التعلق المبين معناه في علم الكلام لا بنفسها هي حتى يتوهم منه فاسد العقل ما توهمه أو اعتقده هذا الرجل لما قال ما قال.

وقد ذكر أئمة السنة كلامًا شافيًا في هذا المعنى يجب التنبيه عليه ليتعلق به كل موحد لله تعالى وهو ما ذكره في فتح الباري عند قول البخاري في كتاب التوحيد: الظاهر على كل شيء علمًا ما نصه: وشمل قوله: «كل شيء» علم ما كان وما سيكون على سبيل الإجمال والتفصيل؛ لأن خالق المخلوقات كلها بالاختيار متصف بالعلم بهم والاقتدار عليهم، أما أولًا فلأن الاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطه، وأما ثانيًا فلأن المختار للشيء لو كان غير قادر عليه لتعذر مراده، وقد وجدت بغير تعذر فدل على أنه قادر على إيجادها، وإذا تقرر ذلك لم يختص علمه في تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافي لقبول التخصيص؛ فثبت أنه يعلم الكليات لأنها معلومات والجزئيات لأنها معلومات أيضًا، ولأنه مريد لإيجاد الجزئيات، والإرادة للشيء المعين إثباتًا ونفيًا مشروطة بالعلم بذلك المراد الجزئي؛ فيعلم المرئيات للرائين ورؤيتهم لها على الوجه الخاص وكذا المسموعات وسائر المدركات لما علم ضرورة من وجوب الكمال له، وأضداد هذه الصفات نقص والنقص ممتنع عليه سبحانه وتعالى، وهذا القدر كافٍ من الأدلة العقلية.

وضل من زعم من الفلاسفة أنه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات على الوجه

الكلي لا الجزئي، واحتجوا بأمور فاسدة منها: أن ذلك يؤدي إلى محال وهو تغير العلم؛ فإن الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان والأحوال، والعلم تابع للمعلومات في الثبات والتغير؛ فيلزم تغير علمه والعلم قائم بذاته فتكون محلًا للحوادث، وهو محال.

والجواب: أن التغير إنما وقع في الإضافية، وهذا مثل رجل قام عن يمين الأسطوانة ثم عن يسارها ثم أمامها ثم خلفها؛ فالرجل هو الذي يتغير والأسطوانة بحالها؛ فالله سبحانه وتعالى عالم بما كنا عليه أمس وبما نحن عليه الآن وبما نكون عليه غدًا وليس هذا خبرًا عن تغير علمه بل التغير جارٍ على أحوالنا وهو عالم في جميع الأحوال على حد واحد اهـ.

وأما الأدلة السمعية على تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات فالقرآن العظيم طافح بما ذكرناه مثل قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢] وقال: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ﴾ [سبأ: ٣]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [سورة فصلت آية: ٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].اهـ منه بحروفه.

هذا ما يلزم وزيادة من إبطال كلام هذا الرجل وأطلنا في الرد عليه لأني لم أر أحدًا ممن يدعي الإسلام قال بقوله؛ فعلمت أن أهل البدع والزيغ الذين حسن الشيطان لهم بنيات الطريق والمهاوي الحائدة عن سبيل التحقيق كالتجانية يتعلقون بها ولا يألون جهدًا في الانتصار والتعصب لها كما هو الواقع فأبطلته

غاية الإبطال مع أن الذي يظهر من آخر كلام الشيخ عليش أن هذا الرجل القائل بالمعية الذي هو الشيخ إبراهيم المواهبي رجع عما كان يقول أو أفحم إفحامًا شديدًا لقوله قال الشيخ إبراهيم: فما تجرأ أحد أن يدخل معه في ذلك العهد ثم قام الشيخ زكريا والشيخ برهان الدين والجماعة فَقبَّلوا يده وانصرفوا، فقول الشيخ إبراهيم هذا دال على رجوعه لما قاله الرجل أو إفحامه عن محاجته، وكلام الرجل الذي أذعنوا له موافق لكلام أهل السنة، والرجل هو الشيخ سيدي محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي، ونص ما عزاه له الشيخ عليش أنه قال لما ذكروا له المسألة: تريدون علم ذلك ذوقًا أو سماعًا؟ فقالوا: سماعًا فقال: معية الله تعالى أزلية ليس لها ابتداء، وكانت الأشياء كلها ثابتة في علمه أزلًا يقينًا بلا بداية؛ لأنها متعلقة به تعلقًا يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود علمه الواجب وجوده بغير معلوم، واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم عليه من حدوث علمه تعالى بعد أن لم يكن، وكما أن معيته تعالى أزلية كذلك هي أبدية ليس لها انتهاء؛ فهو تعالى معها بعد حدوثها من العدم عينًا على وفق ما في العلم يقينًا وهكذا يكون الحال أينما كانت في عوالم بساطتها وتركيبها وإضافتها وتجريدها من الأزل إلى ما لا نهاية له فأدهش الحاضرين بما قاله فقال لهم: اعتقدوا ما قررته لكم في المعية واعتمدوه ودعوا ما ينافيه تكونوا منزهين لله تعالى حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه اهـ. كلامه وهو في غاية الحسن والموافقة لأهل السنة؛ فإنه جعل المعية من تعلقات العلم ثابتة في الأزل، والذي هو ثابت في الأزل لابد أن يكون من صفاته القديمة؛ إذ لا أزلي سوى ذاته تعالى وصفاته، وكلامه مما يزيد استحالة المعية بالذات بيانًا لأنها لو لم تكن أزلية بالعلم وكانت بالذات لزم أن تكون حادثة لحدوث المصحوب الذي هي حاصلة له، وتكون منتهية أيضًا لانتهاء المخلوقات الحاصلة لهم الصحبة

بالذات- تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وهذا آخر الكلام على استحالة المعية بالذات وهو كافٍ غاية الكفاية لمن أراد الله تعالى به الخير، والبدعي لا يرجع عن بدعته إلى يوم المصير، والآن أشرع في إنجاز ما قدمته من إيضاح ما ذكر البخاري عن متشابه الصفات فقد ورد في الآيات والأحاديث الصحاح نسبة الوجه له تعالى والعين والأذن واليد واليمين والأصابع والقدم والشيء والذات والشخصية والغيرة والصعود والنزول والاستواء، وغير ذلك مما سيبدو إن شاء الله تعالى.

* * *

البحث الثاني

بحث الوجه وما معه إلى القدم

فأقول: الوجه وردت نسبته له في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الكهف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، و﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وذكر البخاري حديث جابر بن عبدالله قال: لما نزلت هذه الآية ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم-: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ» فقال: ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ فقال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- : «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ» قال: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ٦٥] فقال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم-: «هَذَا أَيْسَرُ» اهـ.

وحديث عبدالله بن قيس عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِم إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ» اهـ.

وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى على هذا الحديث الأخير في بحث الرؤية وهي الخاتمة؛ قال ابن بطال: في هذه الآية- أعني: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وحديث جابر: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ» دلالة على أن لله وجهًا، وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها من المخلوقين كما نقول: إنه عالم ولا نقول إنه كالعلماء الذين نشاهدهم، وقال غيره: دلت الآية على أن المراد بالترجمة الذات المقدسة، ولو كانت صفة من صفات الفعل لشملها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال.

وقال الراغب: أصل الوجه الجارحة المعروفة، ولما كان الوجه أول ما يستقبل وهو أشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء وفي مبدئه وفي إشراقه فقيل: وجه النهار وقيل: وجه كذا أي ظاهره، وربما أطلق الوجه على الذات كقولهم: كرم الله وجهه، وكذا قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] وقيل: إن لفظ الوجه صلة، والمعنى: كل شيء هالك إلا هو، وكذا ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقيل: المراد بالوجه القصد أي يبقى ما أريد به وجه الله، وهذا مروي عن الثوري فإنه قال: إلا ما ابتغي به وجه الله الكريم من الأعمال الصالحة، والقولان بأن المراد به الذات أو ما فعل لأجله يتخرجان على الخلاف في جواز إطلاق شيء على الله تعالى الآتي؛ فمن أجازه قال: الاستثناء متصل والمراد بالوجه الذات، والعرب تعبر بالأشرف عن الجملة، ومن يجز إطلاق شيء على الله تعالى قال: هو منقطع أي لكن هو تعالى لم يهلك، أو متصل، والمراد بالوجه ما عمل لأجله.

وقال الكرماني: قيل: المراد بالوجه في الآية والحديث: الذات أو الوجود، أو لفظه زائد، والوجه الذي لا كالوجوه لاستحالة حمله على العضو المعروف؛ فتعين التأويل أو التفويض، ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من أنه صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه اهـ.

وقال البيهقي: تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة وهو في بعضها صفة ذات كقوله: «إلا رداء الكبرياء على وجهه» الآتي شرحه في الخاتمة إن شاء الله تعالى، وفي بعضها بمعنى: من أجل كقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] وفي بعضها بمعنى الرضا كقوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام: ٥٢]، ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠] وليس المراد الجارحة جزمًا اهـ.

وفي القسطلاني في الإيمان عند حديث سعد بن أبي وقاص أن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: «إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ تَعَالَى إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ». اهـ ما نصه: وجه الله من المتشابه، وفيه مذهبان: التفويض والتأويل؛ قال العارف المحقق شمس الدين ابن اللبان المصري الشاذلي: قد جاء ذكره في آيات كثيرة فإذا أردت أن تعلم حقيقة مظهره من الصور فاعلم أن حقيقته من غمام الشريعة بارق نور التوحيد ومظهره من العمل وجه الإخلاص ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [الروم: ٣٠] الآية، ويدل على أن وجه الإخلاص مظهره قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾، وقوله ﷻ: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠] والمراد بذلك الثناء بالإخلاص على أهله تعبيرًا بإرادة الوجه عن إخلاص النية وتنبيهًا على أنه مظهر وجهه تعالى، ويدل على أن حقيقة الوجه هو بارق نور التوحيد قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] أي إلا نور توحيده اهـ.

وحاصل كلامه أن له معنيين: ما كان مرجعه إلى الله تعالى لا دخل للأعمال فيه فالمراد به نور التوحيد، وما كان منه مرجعه للأعمال فالمراد به الإخلاص اهـ.

وقد أطال في روح المعاني الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وأجدى ونفع قال: وجه ربك أي ذاته ﷻ والمراد هو سبحانه وتعالى؛ فالإضافة بيانية وحقيقة الوجه في الشاهد الجارحة، واستعماله في الذات مجاز مرسل كاستعمال الأنفس في الأيدي وهو مجاز شائع، وقيل: أصله الجهة واستعماله في الذات من باب الكناية، وتفسيره بالذات هنا مبني على مذهب الخلف القائلين بالتأويل، وتعيين المراد في

مثل ذلك دون مذهب السلف، وفي الآية عند المؤولين كلام كثير منه ما سمعت وأقرب منه ما قيل: وجهه تعالى الجهة التي أمرنا ﷺ بالتوجه إليها والتقرب بها إليه سبحانه، ومرجع ذلك العمل الصالح والله جل شأنه يبقيه للعبد إلى أن يجازيه عليه؛ ولذا وصف بالبقاء أو لأنه بالقبول صار غير قابل للفناء لما أن الجزاء عليه قام مقامه وهو باقٍ.

قلت: تفسيره بالجهة التي أمرنا بالتوجه إليها يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أي تولوا وجوهكم في الصلاة فثم وجه الله أي قبلته التي رضيها اهـ.

ثم قال: وقيل: وجهه سبحانه الجهة التي يليها الحق أي يتولاها بفضله ويفيضها على الشيء من عنده أي أن ذلك باقٍ دون الشيء في حد ذاته فإنه فانٍ في كل وقت، وقيل المراد بوجهه تعالى: وجهه الممكن وهي جهة حيثية ارتباطه وانتسابه إليه تعالى، والإضافة لأدنى ملابسة، فالممكن في حد ذاته أي إذا اعتبر مستقلًّا غير مرتبط بعلته -أعني الوجود الحق- كان معدومًا لأن ظهوره إنما نشأ عن العلة ولولاها لم يك شيئًا مذكورًا.

وقول العلامة البيضاوي: لو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله تعالى أي الوجه الذي يلي جهته سبحانه محمول على ذلك عند بعض المحققين وإن كان قد فسر الوجه قبل ذلك بالذات.

وللعلماء في تقرير كلامه اختلاف فمنهم من يجعل قوله: لو استقريت... إلخ، تتمة لتفسيره الأول، ومنه من يجعله وجهًا آخر، وهو على الأول أخذ بالحاصل وعلى الثاني قيل: يحتمل التطبيق على كل مذاهب الممكنات الموجودة، وذلك أنها

إما موجودة حقيقة بمعنى أنها متصفة بالوجود اتصافًا حقيقيًا بأن يكون الوجود زائدًا عليها قائم بها وهو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين، وإما موجودة مجازًا وليس لها اتصاف حقيقي بالوجود بأن يكون الوجود قائمًا بها بل إطلاق الموجود عليها كإطلاق الشمس على الماء، وإليه ذهب المتألهون من الحكماء والمحققون من الصوفية إلا أن ذوق المتألهين أن علاقة المجاز أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود الواجبي على وجوه مختلفة وأنحاء شتى، والطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق فالوجود عندهم جزئي حقيقي قائم بذاته لا يتصور عروضه لشيء ولا قيامه به، ومعنى كون الممكن موجودًا أنه مظهر له ومجلى ينجلي فيه نوره فالله نور السموات والأرض، والممكنات بمنزلة المرايا المختلفة التي تنعكس إليها أشعة الشمس وينصبغ كل منها بصبغ يناسبه، ومذاق المحققين من الصوفية أن علاقة المجاز أنها بمنزلة صفات قائمة بذات الواجب سبحانه؛ إذ ليس في الوجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات واحدة لها صفات متكثرة وشئونات متعددة وتجليات متجددة: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام: ٩١] والمشهور أنه لا فرق بين المذاقين.

ووجه التطبيق على الأول أن يقال: المراد من الوجه الذي يلي جهته تعالى هو الوجوب بالغير؛ إذ الممكن وإن كان موجودًا حقيقة عند الجمهور لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجهة الاستفادة ليست هي الذات وإلا شيئًا آخر من الجهات، والوجوه كالإمكان والمعلومية والجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب وسائر الأمور العامة لأن كلًّا منها جهته الخسة، ومقتضى الفطرة الإمكانية البعيدة بمراحل عن الوجوب الذاتي المنافية له، وإنما جهة الشرف القريبة المناسبة للوجوب الذاتي جهة الوجوب بالغير فهو وجه يلي جهة الواجب ويناسبه في كونه وجوبًا وإن كان بالغير؛ ولذا يعقبه فيضان الوجوب، ولذا

تسمعهم يقولون: الممكن ما لم يجب لم يوجد.

ووجه التطبيق على الثاني أن يقال: الوجه الذي يلي جهته تعالى هو تلك النسبة المخصوصة المصححة لإطلاق لفظ الوجود عليها ولو مجازًا، فالمعنى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ معدوم لا يصح أن يطلق لفظ الموجود عليه ولو مجازًا إلا باعتبار الوجه الذي يلي جهته تعالى أي النسبة المخصوصة إلى حضرته وهي كونه مظهرًا له سبحانه.

ووجه التطبيق على الثالث أن يقال: المراد بالوجه الذي يلي جهته تعالى كونها شئونات واعتبارات له تعالى؛ فالمعنى: كل من عليها معدوم من جميع الوجوه والاعتبارات إلا من الوجه الذي يلي جهته سبحانه، والاعتبار الذي يحصل مقيسًا إليه ﷻ وهو كونه شأنًا من شئونه واعتبارًا من اعتباراته جل شأنه. اهـ بحروفه.

وقد جلبته برمته مع طوله لما فيه من التحرير الذي لم أره مجموعًا في هذا المعنى الذي يعبر عنه عند الصوفية ومن سار سيرهم بوحدة الوجود، وفي روح المعاني عند قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] أي إلا ذاته ﷻ وذلك لأن وجود ما سواه سبحانه لكونه ليس ذاتيًا بل مستندًا إلى الواجب تعالى في كل آنٍ قابل للعدم وعرضة له فهو كَلَا وجود، وهذا ما اختاره غير واحد من الأجلة، والكلام عليه من قبل التشبيه البليغ، والوجه بمعنى الذات مجاز مرسل وهو مجاز شائع، وقد يختص بها شرف من الذوات، وقد يعتبر ذلك هنا ويجعل نكتة للعدول عن (إلا إياه) إلى ما في النظم الجليل، وفي الآية بناء على ما هو الأصل من أن اتصال الاستثناء دليل على صحة إطلاق الشيء عليه جل وعلا، ويأتي الكلام على هذا مستوفى إن شاء الله تعالى، ثم ذكر بعضًا مما مر قريبًا إلى أن

قال: والسلف يقولون: الوجه صفة نثبتها لله تعالى ولا نشتغل بكيفيتها ولا بتأويلها بعد تنزيهه ﷻ عن الجارحة اهـ.

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] ما نصه: الوجه الجهة كالوزن والزنة، واختصاص الإضافة باعتبار كونها مأمورًا بها وفيها رضاه سبحانه، وإلى هذا ذهب الحسن ومقاتل ومجاهد وقتادة، وقيل: الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] إلا أنه جعل هنا كناية وإطلاقه بما يفعل هناك، وقال أبو منصور: بمعنى الجاه ويؤول إلى الجلال والعظمة، والجملة على هذا اعتراض لتسلية قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة في جميع الأرض لا في المساجد خاصة، وفي الحديث الصحيح: «جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا» وغيره - عليه الصلاة والسلام - لم تبح له الصلاة في غير البيع والكنائس، وصلاة عيسى - عليه السلام - في أسفاره في غيرها كانت عن ضرورة، ومن الناس من قال: الآية توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود أن يكون في حيز وجهة، وإلا لكانت أحق بالاستقبال وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحري، والمراد بأينما: أي جهة، وبالوجه: الذات، ووجه الارتباط حينئذ أنه لما جرى ذكر المساجد سابقًا أورد بعدها تقريبًا حكم القبلة على سبيل الاعتراض، وادعى بعضهم أن هذا أصح الأقوال اهـ.

هذا ما قيل في تأويل الوجه عند المؤولين، وقس عليه كل ما جاء فيه ذكر الوجه من الآيات والأحاديث اهـ.

وأما العين فقد قال البخاري في صحيحه: باب قول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] تغذى، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، وقال تعالى: ﴿أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [المؤمنون: ٢٧] وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ

بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وذكر البخاري في هذا الباب حديثين:

الأول: عن عبدالله بن عمر قال: ذكر الدجال عند النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «إِنَّ اللهَ لَا يَخْفَى عَلَيكُم إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ - وأشار بيده إلى عينه - وَإِنَّ المسِيحَ الدَّجَّال أَعْوَرُ العَيْنِ اليُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ».

والثاني: عن أنس - رضي الله تعالى عنه - عن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: «مَا بَعَثَ اللهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الأَعْوَرَ الكَذَّابَ إِنَّه أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُم لَيْسَ بِأَعْوَرَ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ» اهـ.

أما الآيات فقد قال في روح المعاني عند قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [هود: ٣٧]: أي بمرأى مني، وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون؛ فإن المصون يجعل بمرأى، والصنع: الإحسان، قال النحاس: يقال: صنعت الفرس إذا أحسنت إليه، والمعنى: وليفعل بك الصنيعة والإحسان وتربى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به، وبجعل ذلك تمثيلًا يندفع ما قاله الواحدي من أن تفسير: ﴿عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] بما تقدم صحيح ولكن لا يكون في ذلك تخصيص لموسى عليه السلام؛ فإن جميع الأشياء بمرأى من الله تعالى على أنه قد يقال: هذا الاختصاص للتشريف كاختصاص عيسى عليه السلام بكلمة الله تعالى والكعبة ببيت الله تعالى مع أن الكل موجود بكن وكل البيوت بيت الله سبحانه، وقال قتادة: المعنى لتغذى على محبتي وإرادتي، وهو اختيار أبي عبيدة وابن الأنباري وزعم الواحدي أنه الصحيح اهـ.

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]: أي في حفظنا وحراستنا، فالعين مجاز عن الحفظ ويتجوز بها أيضًا عن الحافظ وهو مجاز مشهور، وفي الكشاف: هو مثل أي بحيث نراك ونكلؤك، وجمع العين هنا لإضافته إلى ضمير الواحد، ولوح الزمخشري في سورة المؤمنين إلى أن فائدة

الجمع الدلالة على المبالغة في الحفظ كأن معه من الله تعالى حفاظًا يكلئونه بأعينهم، وقال العلامة الطيبي: إنه أفرد هنالك لإفراد الفعل وهو كلاءة موسى عليه السلام، وهنا لما كان لتصبير الحبيب على المكايد ومشاق التكاليف والطاعات ناسب الجمع؛ لأنها أفعال كثيرة كل منها يحتاج إلى حراسة منه ﷻ اهـ.

قال الألوسي: ومن نظر بعين بصيرته علم من الآيتين الفرق بين الحبيب والكليم- عليهما أفضل الصلاة وأكمل التسليم اهـ.

قلت: يرد على هذا قوله: ﴿أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ في حق نوح عليه السلام وليس مجزومًا بفضل نوح على موسى بل الذي قاله السيوطي في الكوكب الساطع أن الذي يلي نبينا- صلى الله تعالى عليه وسلم- في الفضل إبراهيم ثم موسى ثم نوح ثم عيسى- عليهم السلام- ونصه:

يليه إبراهيم ثم موسى ونوح والروح الكريم عيسى

... إلخ.

وتبعه على هذا كثير من العلماء اهـ.

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]: أي بمرأى منا وكنى به عن الحفظ؛ أي تجري في ذلك الماء بحفظنا وكلاءتنا، وقيل: بأوليائنا يعني نوحًا عليه السلام ومن آمن معه، يقال: مات عين من عيون الله تعالى أي ولي من أوليائه سبحانه، وقيل: بأعين الماء التي فجرناها، وقيل: بالحفظة من الملائكة- عليهم السلام- سماهم أعينًا، وأضافهم إليه جل شأنه، والأول أظهر اهـ.

هذا ما قيل في تفسير هذه الآيات.

وفي فتح الباري عند الحديثين السابقين قال الراغب: العين: الجارحة، ويقال للحافظ للشيء المراعي له: عين، ومنه: فلان بعيني أي أحفظه، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي نحن نراك ونحفظك، ومثله ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾،

وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ أي: بحفظي، قال: وتستعار العين لمعانٍ كثيرة.

وقال ابن بطال: احتجت المجسمة بهذا الحديث وقالوا: في قوله: «وأشار بيده إلى عينه» دلالة على أن عينه كسائر العيون، وتعقب باستحالة الجسمية عليه لأن الجسم حادث وهو قديم فدل على أن المراد نفي النقص عنه، وأخرج أبو داود بسند قوي على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبي هريرة: رأيت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- يقرؤها يعني قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ويضع أصبعيه، قال أبو يونس: وضع أبو هريرة إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه.

قال البيهقي: وأراد بهذه تحقيق إثبات السمع والبصر لله ببيان محلها من الإنسان، يريد أن له سمعًا وبصرًا لا أن المراد به العلم؛ فلو كان المراد به العلم لأشار إلى القلب لأنه محل العلم، ولم يرد بذلك الجارحة فإن الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين.

وقال البيهقي أيضًا: منهم من قال: العين صفة ذات كما مر في الوجه، ومنهم من قال: المراد بالعين الرؤية، فعلى هذا فقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ أي لتكون بمرأى مني، وكذا قوله: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي بمرأى منا والنون للتعظيم، ومال إلى ترجيح الأول لأنه مذهب السلف، ويتأيد بما وقع في الحديث: «وأشار بيده» فإن فيه إيماء إلى الرد على من يقول: معناها القدرة، صرح بذلك قول من قال: إنها صفة ذات.

وقال ابن المنير: وجه الاستدلال على إثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله: «إن الله ليس بأعور» من جهة أن العور عرفًا عدم العين، وضد العور ثبوت العين، فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين، وهو على

سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى إثبات الجارحة، قال: ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها صفة ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل.

والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود.

والثالث: إمرارها على ما جاءت مفوضًا معناها إلى الله تعالى.

وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له: أخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل؛ إذ لولا إخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى.

.قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح، وقال غيره: لم ينقل عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره، ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما تجوز نسبته إليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله: «فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ» حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته؛ فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان بها على الوجه الذي أراده الله منها، ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقين بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم اهـ.

قال في الفتح: لم أر في كلام أحد من الشراح في حمل هذا الحديث- يعني حديث الدجال- على معنى خطر لي فيه إثبات التنزيه وحسم مادة التشبيه عنه، وهو أن الإشارة إلى عينه- صلى الله تعالى عليه وسلم- إنما هي بالنسبة إلى عين الدجال فإنها

كانت صحيحة مثل هذه ثم طرأ عليها النقص ولم يستطع دفع ذلك عن نفسه اهـ.

قلت: هذا المعنى الذي قال إنما يصح لو كانت الإشارة منه- صلى الله تعالى عليه وسلم- بعد ذكر عين الدجال والأمر ليس كذلك، ولعل هذا هو الذي حمل العلماء على عدم ذكر هذا المعنى في الحديث، والحق في معنى الإشارة ما مر عن البيهقي من قوله: وأراد بهذه... إلخ اهـ.

ثم قال: وقد سئلت: هل يجوز لقارئ هذا الحديث أن يصنع كما صنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم؟ فأجبت وبالله التوفيق أنه إن حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه الله تعالى عن صفات الحدوث وأراد التأسي محضًا جاز، والأولى به الترك خشية أن يدخل على من يراه شبهة التشبيه تعالى الله عن ذلك اهـ.

قلت: ما قاله من أن الأولى به الترك صحيح حسن متعين ولاسيما في هذا الزمان الفاسد الذي كثرت فيه الملاحدة، ولا يعترض بفعله- صلى الله تعالى عليه وسلم؛ ذلك لأن الحاضر له- عليه الصلاة والسلام- الصحابة- رضي الله تعالى عنهم- ومعلوم أن عندهم من اليقين ما لا يخاف عليهم معه دخول شبهة التشبيه اهـ.

ثم إذا علمت ما قاله أئمة السنة من التفويض والتأويل في العين المذكورة في الآيات والأحاديث فاعلم أن ذلك غير منافٍ ولا معارض لكونه تعالى سميعًا بصيرًا لثبوت الوصفين له بالأدلة القطعية؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ﴾ [المجادلة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة، وورد في ذلك أحاديث كثيرة جدًا منها ما أخرجه البخاري عن عائشة تعليقًا قالت: «الحمد لله الذي وسع سمعه

الأصوات فأنزل الله تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١].

وزاد أحمد وغيره بعد قولها: الأصوات: «لقد جاءت المجادلة إلى رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- تكلمه في جانب البيت، ما أسمع ما تقول فأنزل الله الآية»، ومرادها بهذا النفي مجموع القول لأن في رواية أبي عبيدة بن معن: «إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى عليَّ بعضه وهي تشتكي زوجها وهي تقول: أكل شبابي ونثرت له بطني حتى إذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾».

وأخرج أبو داود وصححه ابن حبان: «ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت»، وهذا أصح ما قيل في تسميتها وتسمية زوجها، وقيل فيهما غير ذلك.

ومنها ما أخرجه البخاري أيضًا عن أبي موسى قال: كنا مع النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- في سفر فكنا إذا علونا كبرنا فقال: «ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُم فَإِنَّكُم لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا قَرِيبًا، ثم أتى علي وأنا أقول في نفسي لا حول ولا قوة إلا بالله فقال لي: يَا عَبْدَالله بنَ قَيسٍ قُلْ لَا حَولَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِالله فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الجَنَّةِ أو قال: أَلَا أَدُلُّكَ» اهـ.

ومنها ما أخرجه البخاري أيضًا عن عائشة- رضي الله تعالى عنها- قالت: قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم-: «إِنَّ جِبْرِيلَ عليه السلام نَادَانِي قَالَ: إِنَّ اللهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ وما رَدُّوا عَلَيْكَ».

ومنها ما أخرجه البخاري أيضًا عن عبدالله بن عمر رفعه: «لَا يَنْظُرُ اللهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ».

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رفعه: «إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُم

وَأَمْوَالِكُم وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُم» وفي حديث أبي جري الجهيمي رفعه: «أَنَّ رَجُلًا مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُم لَبِسَ بُرْدَتَيْنِ يَتَبَخْتَرُ فِيهِمَا فَنَظَرَ اللهُ إِلَيهِ فَمَقَتَهُ».

وورد في السمع قول المصلي: سمع الله لمن حمده، وسنده صحيح متفق عليه بل مقطوع بمشروعيته في الصلاة، وفي فتح الباري قال ابن بطال: غرض البخاري في هذا الباب الرد على من قال: إن معنى سميع بصير: عليم، قال: ويلزم من قال ذلك أن يسويه بالأعمى الذي يعلم أن السماء خضراء ولا يراها، والأصم الذي يعلم أن في الناس أصواتًا ولا يسمعها، ولا شك أن من سمع وأبصر أدخل في صفة الكمال ممن انفرد بأحدهما دون الآخر، فصح أن كونه سميعًا بصيرًا يفيد قدرًا زائدًا على كونه عليمًا، وكونه سميعًا بصيرًا يتضمن أنه يسمع بسمع ويبصر ببصر كما تضمن كونه عليمًا أنه يعلم بعلم، ولا فرق بين إثبات كونه سميعًا بصيرًا وبين كونه ذا سمع وبصر، قال: وهذا قول أهل السنة قاطبة، واحتج المعتزلي بأن السمع ينشأ عن وصول الهواء المسموع إلى العصب المفروش في أصل الصماخ، والله منزه عن الجوارح.

وأجيب بأنها عادة أجراها الله تعالى فيمن يكون حيًّا فيخلقه الله عند وصول الهواء إلى المحل المذكور، والله سبحانه وتعالى يسمع المسموعات بدون الوسائط وكذا يرى المرئيات بدون المقابلة وخروج الشعاع، فذات الباري مع كونه حيًّا موجودًا لا تشبه الذوات فكذلك صفات ذاته لا تشبه الصفات.

وقال البيهقي في الأسماء والصفات: السميع من له سمع يدرك به المسموعات، والبصير من له بصر يدرك به المرئيات، وكل منهما في حق الباري صفة قائمة بذاته، وقد أفادت الآية والأحاديث الرد على من زعم أنه سميع بصير بمعنى عليم، وقد مر ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة من الإشارة إلى الأذن والعين اهـ.

وفي ابن حجر أيضًا عند حديث أبي موسى السابق: «إِنَّكُم لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا» قال الكرماني: لو جاءت الرواية: «لا تدعون أصم ولا أعمى» لكان أظهر في المناسبة لكنه لما كان الغائب كالأعمى في عدم الرؤية نفى لازمه ليكون أبلغ وأشمل، وزاد في الحديث «قريبًا»؛ لأن البعيد وإن كان ممن يسمع ويبصر لكنه لبعده قد لا يسمع ولا يبصر، وليس المراد قرب المسافة لأنه منزه عن الحلول كما لا يخفى، ومناسبة الغائب ظاهرة من أجل النهي عن رفع الصوت.

قال ابن بطال: في هذا الحديث نفي الآفة المانعة من السمع، والآفة المانعة من النظر وإثبات كونه سميعًا بصيرًا قريبًا يستلزم ألا تصح أضداد هذه الصفات عليه، وفيه أيضًا عند حديث عائشة أن جبريل عليه السلام... إلخ.

قال الكرماني: المقصود من هؤلاء الأحاديث إثبات صفتي السمع والبصر، وهما صفتان قديمتان من الصفات الذاتية وعند حدوث المسموع والمبصر يقع التعلق، وأما المعتزلة فقالوا: إنه سميع يسمع كل مسموع وبصير يبصر كل مبصر، فادعوا أنهما صفتان حادثتان، وظواهر الآيات والأحاديث ترد عليهم، وبيان لزوم حدوث الصفتين على قولهم هو أنهم نفوا أن تكون لله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، وأنه يتجدد له السمع والبصر عند تجدد المسموع والمبصر، تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا.

واعلم أن المعتزلة محجوجون في نفيهم لصفات الله تعالى القديمة بالأحاديث الكثيرة المتواترة والآيات المحكمة ولكن أعماهم الله عن ذلك، فمما هو حجة عليهم ما أخرجه البخاري عن عائشة أن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - «بعث رجلًا على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - فقال: سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؛ فسألوه، فقال: لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال

النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: أَخْبِرُوهُ أَنَّ الله يُحِبُّهُ» اهـ.

قال ابن التين: إنها قال إنها صفة الرحمن لأن فيها أسماءه وصفاته، وأسماؤه مشتقة من صفاته، وقال غيره: يحتمل أن يكون الصحابي المذكور قال ذلك مستندًا لشيء سمعه من النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إما بطريق النصوصية وإما بطريق الاستنباط، وقد أخرج البيهقي في كتاب الأسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس أن اليهود أتوا النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقالوا له: صف لنا ربك الذي تعبد، فأنزل الله ﷻ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾... إلخ.

فقال: «هَذِهِ صِفَةُ رَبِّي ﷻ».

وعن أُبَيِّ بن كعب قال: قال المشركون للنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: انسب لنا ربك؛ فنزلت سورة الإخلاص... الحديث، وهو عند ابن خزيمة في كتاب التوحيد وصححه الحاكم، وفيه: «إنه ليس شيء يولد إلا يموت، وليس شيء يموت إلا يورث، والله لا يموت ولا يورث، ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شيء».

قال البيهقي: معنى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ليس كهو شيء، قاله أهل اللغة، قال: ونظيره قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧]، يريد بالذي آمنتم به، وهي قراءة ابن عباس، قال: والكاف في قوله تعالى: «كمثله» للتأكيد فنفى الله عنه المثلية بآكد ما يكون من النفي، وأنشد لورقة بن نوفل في عمرو بن زيد بن نفيل من أبيات:

ودينك دين ليس دين كمثله

ثم أسند عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، يقول: ليس كمثله شيء، وفي قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]: هل تعلم له شبهًا أو مثلًا، ويأتي الكلام مستوفى على آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ في آخر

الخاتمة، ثم قال: وفي حديث الباب حجة لمن أثبت أن لله صفة وهو قول الجمهور، وشذ ابن حزم فقال: هذه لفظة اصطلح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم تثبت عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ولا عن أحد من أصحابه، فإن اعترضوا بحديث الباب فهو من أفراد سعيد بن أبي هلال، وفيه ضعف، قال: وعلى تقدير صحته ف ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ صفة الرحمن كما جاء في هذا الحديث، ولا يزاد عليه بخلاف الصفة التي يطلقونها فإنها في لغة العرب لا تطلق إلا على جوهر أو عرض كذا قال وهو باطل، فسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت لتضعيفه له، وكلامه الأخير مردود باتفاق الجميع على إثبات الأسماء الحسنى، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال بعد أن ذكر منها جملة في آخر سورة الحشر ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤]، والأسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات، ففي إثبات أسمائه إثبات صفاته؛ لأنه إذا ثبت أنه سُمي مثلًا فقد وُصف بصفة زائدة على الذات وهي صفة الحياة، ولولا ذلك لوجب الاقتصار على ما ينبئ عن وجود الذات فقط، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠] فنزه نفسه عما يصفونه به من صفة النقص، ومفهومه أن وصفه بصفة الكمال مشروع.

وقد قسم البيهقي وجماعة من أئمة السنة جميع الأسماء المذكورة في القرآن وفي الأحاديث الصحيحة على قسمين:

أحدهما: صفات ذاته، وهي ما استحقه فيما لم يزل ولا يزال.

والثاني: صفات فعله، وهي ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل.

قال: ولا يجوز وصفه إلا بما دل عليه الكتاب والسنة الصحيحة الثابتة أو أجمع عليه، ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل: كالحياة والقدرة والإرادة والعلم

والسمع والبصر والكلام من صفات ذاته، وكالخلق والرزق والإحياء والإماتة والعفو والعقوبة من صفات فعله، ومنه ما ثبت بنص الكتاب والسنة: كالوجه واليد والعين من صفات ذاته، وكالاستواء والنزول والمجيء من صفات فعله؛ فيجوز إثبات هذه الصفات له لثبوت الخبر بها على وجه ينفي عنه التشبيه؛ فصفة ذاته لم تزل موجودة بذاته ولا تزال، وصفة فعله ثابتة عنه، ولا يحتاج في الفعل إلى مباشرة ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقال القرطبي في المفهم: اشتملت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ على اسمين يتضمنان جميع أوصاف الكمال وهما: الأحد والصمد؛ فإنهما يدلان على أحدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف الكمال؛ فإن الواحد والأحد وإن رجعا إلى أصل واحد فقد افترقا استعمالًا وعرفًا.

فالأحدية راجعة إلى نفي التعدد والكثرة، والواحد إلى أصل العدد من غير تعرض لنفي ما سواه؛ فالأحد يثبت مدلوله ويتعرض لنفي ما سواه، ولهذا يستعملونه في النفي ويستعملون الواحد في الإثبات، يقال: ما رأيت أحدًا ورأيت واحدًا؛ فالأحد في أسماء الله تعالى مشعر بوجوده الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره، وأما الصمد فإنه يتضمن جميع أوصاف الكمال؛ لأن معناه الذي انتهى سؤدده بحيث يصمد إليه في الحوائج كلها، وهو لا يتم حقيقة إلا لله.

وقال ابن دقيق العيد: قوله: «لأنها صفة الرحمن» يحتمل أن يكون مراده أن فيها ذكر صفة الرحمن كما لو ذكر وصف؛ فعبر عن الذكر بأنه الوصف وإن لم يكن نفس الوصف، ويحتمل غير ذلك إلا أنه لا يختص ذلك بهذه السورة، لكن لعل تخصيصها بذلك لأنه ليس فيها إلا صفات الله تعالى؛ فاختصت بذلك دون غيرها، وقوله في الحديث: «أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهَ يُحِبُّهُ» قال ابن دقيق العيد: يحتمل أن

يكون سبب محبة الله تعالى له محبته لهذه السورة، ويحتمل أن يكون لما دل عليه كلامه؛ لأن محبته لذكر صفات الرب دالة على صحة اعتقاده.

قال المازري ومن تبعه: «محبة الله تعالى لعباده إرادته ثوابهم وتنعيمهم»، وقيل: هي نفس الإثابة والتنعيم، ومحبتهم له لا يبعد فيها الميل منهم إليه وهو مقدس عن الميل، وقيل: محبتهم له استقامتهم على طاعته، والتحقيق أن الاستقامة ثمرة المحبة، وحقيقة المحبة له ميلهم إليه لاستحقاقه سبحانه المحبة من جميع وجوهها اهـ.

وفيه نظر لما فيه من الإطلاق في موضع التقييد، وقال ابن التين: معنى محبة المخلوقين لله إرادتهم أن ينفعهم، وقال القرطبي في المفهم: محبة الله لعبده تقريبه له وإكرامه وليست بميل ولا غرض كما هي من العبد، وليست محبة العبد لربه نفس الإرادة بل هي شيء زائد عليها، فإن المرء يجد من نفسه أنه يحب ما لا يقدر على اكتسابه ولا على تحصيله، والإرادة هي التي تخصص الفعل ببعض وجوهه الجائزة، ويحس من نفسه أنه يحب الموصوفين بالصفات الجميلة والأفعال الحسنة كالعلماء والفضلاء والكرماء، وإن لم تتعلق له بهم إرادة مخصصة، والأصح الفرق؛ فإنه تعالى محبوب لمحبيه على حقيقة المحبة كما هو معروف عند من رزقه الله تعالى شيئًا من ذلك، فنسأل الله تعالى أن يجعلنا من محبيه المخلصين.

وقال البيهقي: المحبة والبغض عند بعض أصحابنا من صفات الفعل، فمعنى محبته إكرام من أحبه ومعنى بغضه إهانته، وأما ما كان من المدح والذم فهو من قوله، وقوله من كلامه، وكلامه من صفات ذاته فيرجع إلى الإرادة؛ فمحبته الخصال المحمودة وفاعلها يرجع إلى إرادته إكرامه، وبغضه الخصال المذمومة وفاعلها يرجع إلى إرادته إهانته اهـ.

وبحث المحبة طويل، وقد تكفل به القاضي عياض في الشفا ثم ترجم

البخاري فقال: باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ثم أخرج فيه حديث جرير بن عبدالله قال: قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «لَا يَرْحَمُ اللهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ» وحديث أسامة بن زيد في قصة ولد بنت رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم ورضي عنها- قال: كنا عند النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إذ جاءه رسول إحدى بناته تدعوه إلى ابنها في الموت فقال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «ارْجِعْ فَأَخْبِرْهَا أَنَّ للهِ مَا أَخَذَ وَلَهُ مَا أَعْطَى وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُسَمًّى فَمُرْهَا فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ» فأعادت الرسول أنها أقسمت ليأتينها فقام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل فدفع الصبي إليه ونفسه تقعقع كأنها في شن ففاضت عيناه فقال له سعد: يا رسول الله ما هذا؟ فقال: «هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ وإِنَّمَا يَرْحَمُ اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ» اهـ.

قال ابن بطال: غرض البخاري في هذا الباب إثبات الرحمة وهي من صفات الذات؛ فالرحمن وَصْفٌ وَصَفَ الله تعالى به نفسه وهو متضمن لمعنى الرحمة كما تضمن وصفه بأنه (عالم) معنى العلم إلى غير ذلك.

قال: والمراد برحمته إرادته نفع من سبق في علمه أنه ينفعه.

قال: وأسماؤه كلها ترجع إلى ذات واحدة، وإن دل كل واحد منها على صفة من صفاته يختص الاسم بالدلالة عليها، وأما الرحمة التي جعلها في قلوب عباده فهي من صفات الفعل وصفها بأنه خلقها في قلوب عباده وهي رقة على المرحوم، وهو سبحانه وتعالى منزه عن الوصف بذلك فتتأول بما يليق به.

وقال ابن التين: الرحمن والرحيم مشتقان من الرحمة، وقيل: هما اسمان من غير اشتقاق، وقيل: يرجعان إلى معنى الإرادة، فرحمته إرادته تنعيم من يرحمه،

وقيل: راجعان إلى تركه عقاب من يستحق العقوبة.

وقال الحليمي: معنى الرحمن أنه مزيح العلل لأنه لما أمر بعبادته بيَّن حدودها وشروطها؛ فبشر وأنذر وكلف ما تحمله بنيتهم فصارت العلل عنهم مزاحة والحجج منهم منقطعة، ومعنى الرحيم: أنه المثيب على العمل فلا يضيع لعامل أحسن عملًا بل يثيب العامل بفضل رحمته أضعاف عمله.

وقال الخطابي: ذهب الجمهور إلى أن الرحمن مأخوذ من الرحمة مبني على المبالغة، ومعناه ذو الرحمة لا نظير له فيها؛ ولذلك لا يثنى ولا يجمع، واحتج له البيهقي بحديث عبدالرحمن بن عوف في السنن مرفوعًا: «أَنَا الرَّحْمَنُ خَلَقْتُ الرَّحِمَ وَشَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنِ اسْمِي» وكذا حديث الرحمة الذي اشتهر بالمسلسل بالأولية أخرجه البخاري في التاريخ، وأبو داود والترمذي والحاكم من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص بلفظ: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ يَرْحَمكُمْ مَنْ فِي السَّماءِ».

ثم قال الخطابي: فالرحمن ذو الرحمة الشاملة للخلق، والرحيم فعيل بمعنى فاعل وهو خاص بالمؤمنين، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] وأورد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: الرحمن والرحيم اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر، وعن مقاتل أنه نقل عن جماعة من التابعين مثله، وزاد: فالرحمن بمعنى المترحم والرحيم بمعنى المتعطف، ثم قال الخطابي: لا معنى لدخول الرقة في شيء من صفات الله تعالى وكان المراد بها اللطف ومعناه الغموض لا الصغر الذي هو من صفات الأجسام، والحديث المذكور عن ابن عباس لا يثبت لأنه من رواية الكلبي، والكلبي متروك وكذلك مقاتل، ونقل البيهقي عن الحسين بن الفضل البجلي أنه نسب راوي حديث ابن عباس إلى التصحيف وقال: إنما هو الرفيق- بالفاء- وقواه البيهقي بالحديث

الذي أخرجه مسلم عن عائشة مرفوعًا: «إِنَّ اللهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ وَيُعْطِي عَلَيهِ ما لا يُعْطِي عَلَى العُنْفِ» وأورد له شاهدًا من حديث عبدالله بن مغفل، ومن طريق عبدالرحمن بن يحيى ثم قال: والرحمن خاص في التسمية عام في الفعل والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل، واستدل بهذه الآية على أن من حلف باسم من أسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم انعقدت يمينه، وعلى أن الكافر إذا أقر بالوحدانية للرحمن مثلًا حكم بإسلامه، وقد خص الحليمي من ذلك ما يقع به الاشتراك كما لو قال الطبائعي: لا إله إلا المحيي المميت فإنه لا يكون مؤمنًا حتى يصرح باسم لا تأويل فيه، ولو قال من ينسب إلى التجسيم من اليهود: «لا إله إلا الذي في السماء» لم يكن مؤمنًا كذلك إلا إن كان عاميًّا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما في قصة الجارية التي سألها النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم: «أَنْتِ مُؤْمِنَةٌ؟ قالت: نعم. قَالَ: فَأَيْنَ اللهُ؟ قالت: في السماء. قال: أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ» وهو حديث صحيح أخرجه مسلم.

قلت: وسيأتي الكلام مستوفى عليه في بحث الأين، ثم قال: وإن من قال: «لا إله إلا الرحمن» حكم بإسلامه إلا إن عرف أنه قال ذلك عنادًا، وسمي غير الله رحمانًا كما وقع لأصحاب مسيلمة الكذاب قال الحليمي: ولو قال اليهودي: «لا إله إلا الله» لم يكن مؤمنًا حتى يقر بأنه ليس كمثله شيء، ولو قال الوثني: لا إله إلا الله وكان يقر أن الصنم يقربه إلى الله تعالى لم يكن مؤمنًا حتى يتبرأ من عبادة الصنم اهـ.

ثم اعلم أن البخاري في كتاب التوحيد يسوق الأحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها في باب ويؤيده بآية من القرآن كما فعل في هذا الباب:

وذلك للإشارة إلى خروجها عن أخبار الآحاد على طريق التنزل في ترك

الاحتجاج بها في الاعتقاديات، وأن من أنكرها خالف الكتاب والسنة جميعًا، وقد أخرج ابن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن أبي مطيع وهو شيخ شيوخ البخاري بأنه ذكر المبتدعة فقال: ويلهم ماذا ينكرون من هذه الأحاديث؟! والله ما في الحديث شيء إلا وفي القرآن مثله؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ١٢]، ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ونحو ذلك فلم يزل أي سلام بن أبي مطيع يذكر الآيات من العصر إلى غروب الشمس وكأنه لمح في هذه الترجمة بهذه الآية إلى ما ورد في سبب نزولها؛ وهو ما أخرجه ابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عباس أن المشركين سمعوا رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- يدعو يا الله يا رحمن فقالوا: كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد وهو يدعو إلهين؛ فنزلت، وأخرج عن عائشة بسند آخر نحوه اهـ.

ثم تكلم على الحديثين المذكورين في الترجمة: الأول: حديث جرير: «مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ» وفي رواية مسلم «مَنْ لَا يَرْحَمِ النَّاسَ لَا يَرْحَمْهُ اللهُ» قال ابن أبي جمرة: يحتمل أن يكون المعنى: من لا يرحم غيره بأي نوع من الإحسان لا يحصل له الثواب كما قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، ويحتمل أن يكون المراد: من لا تكون فيه رحمة الإيمان في الدنيا لا يُرحم في الآخرة أو من لا يرحم نفسه بامتثال أوامر الله واجتناب نواهيه لا يرحمه الله لأنه ليس له عنده عهد؛ فتكون الرحمة الأولى بمعنى الأعمال والثانية بمعنى الجزاء، أي لا يثاب إلا من عمل صالحًا، ويحتمل أن تكون الأولى الصدقة والثانية البلاء

أي لا يسلم من البلاء إلا من تصدق أو من لا يَرْحم الرحمة التي ليست فيها شائبة أذى لا يُرْحَم مطلقًا، أو لا ينظر الله بعين الرحمة إلا لمن جعل في قلبه الرحمة ولو كان عمله صالحًا اهـ.

وينبغي للمرء أن يتفقد نفسه في هذه الأوجه كلها فما قَصَّر فيه لجأ إلى الله تعالى في الإعانة عليه اهـ.

وقوله في الحديث الآخر: «وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ» في رواية شعبة: «وَلَا يَرْحَمُ اللهُ مِنْ عِبَادِهِ إِلَّا الرُّحَمَاءَ» والرحماء جمع رحيم وهو من صيغ المبالغة، ومقتضاه أن رحمة الله تختص بمن اتصف بالرحمة وتحقق بها بخلاف من فيه أدنى رحمة، ولكن ثبت في حديث عبدالله بن عمرو السابق ذكره: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ» والراحمون جمع راحم فيدخل فيه كل من فيه أدنى رحمة، وقد ذكر الحربي مناسبة الإتيان بلفظ الرحماء في حديث الباب بما حاصله أن لفظ الجلالة دال على العظمة، وقد عرف بالاستقراء أنه حيث ورد يكون الكلام مسوقًا للتعظيم؛ فلما ذكر هنا ناسب ذكر من كثرت رحمته وعظمته ليكون الكلام جاريًا على نسق التعظيم بخلاف الحديث الآخر، فإن لفظ الرحمن دال على العفو؛ فناسب أن يذكر معه كل ذي رحمة وإن قلَّت والله تعالى أعلم اهـ.

ثم ذكر البخاري ترجمة أخرى:

فقال باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وأخرج فيه حديث أبي موسى: «مَا أَحَدٌ أَصْبَرُ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ اللهِ يَدَّعُونَ لَهُ الوَلَدَ ثُمَّ يُعَافِيهِم وَيَرْزُقُهُم» اهـ.

والحديث يأتي الكلام عليه في بحث الأذية، وقال ابن بطال: تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى: صفة ذات وصفة فعل، فالرزق فعل من أفعاله تعالى فهو من صفات فعله لأن رازقًا يقتضي مرزوقًا، والله تعالى كان ولا مرزوق، وكل ما

لم يكن ثم كان فهو محدث، والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين، والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة، ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين، والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة الثابت الصحيح.

وقال البيهقي: القوي التام القدرة لا ينسب إليه عجز في حالة من الأحوال ويرجع معناه إلى القدرة، والقادر هو الذي له القدرة الشاملة، والقدرة صفة له قائمة بذاته والمقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، وفي الآية رد على من قال: إنه قادر بنفسه لا بقدرة لأنه قال تعالى: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ والقوة بمعنى القدرة، وزعم المعتزلي أن المراد بقوله: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ الشديد القوة، والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة أنه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية خلافًا لأهل السنة في أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور، وقال غيره: كون القدرة قديمة وإفاضة الرزق حادثة لا يتنافيان؛ لأن الحادث هو التعلق، وكونه رزق المخلوق بعد وجوده لا يستلزم التغير فيه لأن التغير في التعلق؛ فإن قدرته لم تكن متعلقة بإعطاء الرزق بل بكونه سيقع فلما وقع تعلقت به من غير أن تتغير الصفة في نفس الأمر، ومن ثم نشأ الاختلاف في القدرة: هل هي من صفات الذات أو صفات الأفعال، فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق قال: هي صفة ذات قديمة، ومن نظر إلى تعلق القدرة قال: هي صفة فعل حادثة، ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والإضافية بخلاف الذاتية. اهـ من فتح الباري.

قلت: لم أقف على قول لأهل السنة في أن القدرة صفة فعل حادثة، ويأتي -إن شاء الله تعالى- الكلام على الصفة الفعلية: هل هي قديمة أو حادثة؟ وعلى أنواع

التعلق في آخر البحث السابع عند الكلام على القرآن اهـ.

هذا ما قيل في هذا المنزع، وأما الأذن فلم أر لها ذكرًا في الآيات، وأما الأحاديث فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة ما مر في البحث السابق من أنه عليه الصلاة والسلام عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [الحج: ٧٥] وضع أصبعيه قال أبو هريرة: إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه، وأخرج البيهقي من حديث عقبة بن عامر: سمعت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- يقول على المنبر: «إِنَّ رَبَّنَا سَمِيعٌ بَصِيرٌ» وأشار إلى عينيه، وسنده حسن، وقد مر قول البيهقي وغيره من أهل السنة: إن المراد بهذه الإشارة تحقيق إثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلهما من الإنسان؛ يريد أن لله تعالى سمعًا وبصرًا لا أن المراد به العلم؛ فلو كان كذلك لأشار إلى القلب لأنه محل العلم، ولم يرد بذلك الجارحة فإن الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين اهـ.

قلت: فقد ظهر أن في الإشارة المذكورة الرد على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين للعلم، وأخرج البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «مَا أَذِنَ اللهُ لِنَبِيٍّ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَتَغَنَّى بِالقُرْآنِ» قال سفيان: تفسيره يستغنى به وفي رواية: «لَمْ يَأْذَنِ اللهُ»... إلخ.

وأخرجه مسلم بلفظ: «مَا أَذِنَ لِشَيْءٍ كَأَذَنِهِ» أي بفتحتين، وأخرجه أحمد وابن ماجه والحاكم وصححه بلفظ: «أَشَدُّ أَذَنًا إِلَى الرَّجُلِ الحَسَنِ الصَّوْتِ بِالقُرْآنِ مِنْ صَاحِبِ القَيْنَةِ إِلَى قَيْنَتِهِ» اهـ.

قال القرطبي: أصل الأذن -بفتحتين- أن المستمع يميل بأذنه إلى جهة من يسمعه، وهذا المعنى في حق الله تعالى لا يراد به ظاهره وإنما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف التخاطب، والمراد به في حق الله تعالى إكرام القارئ وإجزال ثوابه؛ لأن ذلك ثمرة الإصغاء فالمراد من اللفظ حينئذ لازمه

وهو الرضا به المرتب عليه إجزال الثواب اهـ.

وأخرج البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ مَنْ عَادَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ عَبْدِي إِلَيَّ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَمَا زَالَ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ فَكُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ المؤْمِنِ يَكْرَهُ الموْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ». اهـ بلفظه، وأخرجه أحمد في الزهد والبيهقي فيه وابن أبي الدنيا وأبو نعيم في الحلية وأبو يعلى والبزار والطبراني وابن ماجه وغير هؤلاء اهـ.

وقد استشكل كيف يكون الباري جل جلاله سمع العبد وبصره... إلخ.

والجواب عن ذلك من سبعة أوجه:

الأول: أنه ورد على سبيل التمثيل، والمعنى: كنت سمعه وبصره في إيثاره أمري فهو يحب طاعتي ويؤثر خدمتي كما يحب هذه الجوارح.

ثانيها: أن المعنى: كليته مشغولة بي فلا يصغي بسمعه إلا إلى ما يرضيني ولا يرى ببصره إلا ما أمرته به.

ثالثها: المعنى: أجعل له مقاصده كأنه ينالها بسمعه وبصره... إلخ.

رابعها: كنت له في النصرة كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدوه.

خامسها: قال الفاكهاني وابن هبيرة: هو فيما يظهر أنه على حذف مضاف والتقدير: كنت حافظ سمعه الذي يسمع به؛ فلا يسمع إلا ما يحل استماعه، وحافظ بصره كذلك ... إلخ.

سادسها: قال الفاكهاني: يحتمل معنى آخر أدق من الذي قبله وهو أن يكون معنى سمعه مسموعه؛ لأن المصدر قد جاء بمعنى المفعول مثل: فلان أملي،

بمعنى مأمولي، والمعنى أنه لا يسمع إلا ذكري ولا يلتذ إلا بتلاوة كتابي ولا يأنس إلا بمناجاتي ولا ينظر إلا في عجائب ملكوتي، ولا يمد يده إلا بما فيه رضاي ورجله كذلك، وبمعناه قال ابن هبيرة أيضًا، وقال الطوفي: اتفق العلماء ممن يعتد به أن هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده وإعانته حتى كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الآلات التي يستعين بها؛ ولهذا وقع في رواية: «فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي» قال: والاتحادية زعموا أنه على حقيقته وأن الحق عين العبد، واحتجوا بمجيء جبريل عليه السلام في صورة دحية قالوا: فهو روحاني خلع صورته وظهر بمظهر البشر قالوا: فالله أقدر على أن يظهر في صورة الوجود الكلي أو بعضه- تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، وقال الخطابي: هذه أمثال، والمعنى توفيق الله لعبده في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء وتيسير المحبة له فيها بأن يحفظ جوارحه عليه ويعصمه عن مواقعة ما يكره الله من الإصغاء إلى اللهو بسمعه، ومن النظر إلى ما نهى الله عنه ببصره ومن البطش فيما لا يحل له بيده، ومن السعي إلى الباطل برجله، وإلى هذا نحا الداودي ومثله الكلاباذي، وعبر بقوله: أحفظه فلا يتصرف إلا في محابي؛ لأنه إذا أحبه كره له أن يتصرف فيما يكرهه منه.

سابعها: قال الخطابي أيضًا: وقد يكون عبر بذلك عن سرعة إجابة الدعاء والنجاح في الطلب، وذلك أن مساعي الإنسان كلها إنما تكون بهذه الجوارح المذكورة، وهو منتزع مما تقدم لا تتحرك له جارحة إلا في الله ولله؛ فهي كلها تعمل بالحق للحق، وأسند البيهقي في الزهد عن أبي عثمان الجيزي أحد أئمة الطريق قال: معناه كنت أسرع إلى قضاء حوائجه من سمعه في الإسماع وعينه في النظر ويده في اللمس ورجله في المشي، وحمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام المحو والفناء وأنه الغاية التي لا شيء وراءها، وهو أن يكون

قائمًا بإقامة الله له محبًّا بمحبته له ناظرًا بنظره له من غير أن تبقى له بقية تناط باسم أو تقف على رسم أو تتعلق بأمر أو توصف بوصف، ومعنى هذا الكلام أنه يشهد إقامة الله له حتى قام ومحبته له حتى أحبه ونظره إلى عبده حتى أقبل ناظرًا إليه بقلبه، وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعونه من أن العبد إذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفو من الكدورات أنه يصير في معنى الحق - تعالى الله عن ذلك- وأنه يغني عن نفسه جملة حتى يشهد أن الله هو الذاكر لنفسه الموحد لنفسه المحب لنفسه، وأن هذه الأسباب والرسوم تصير عدمًا صرفًا في شهوده وإن لم تعدم في الخارج، وعلى الأوجه كلها فلا متمسك فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله في بقية الحديث: «وَلَئِنْ سَأَلَنِي، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي» فإنه صريح في الرد عليهم اهـ.

وقوله في الحديث: «وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ»... إلخ.

وفي حديث: «تَرَدُّدِي عَنْ مَوْتِهِ» ووقع في الحلية في ترجمة وهب بن منبه: إني لأجد في كتب الأنبياء أن الله تعالى يقول: «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ تَرَدُّدِي عَنْ قَبْضِ رُوحِ المؤْمِنِ...» إلخ.

قال الخطابي: التردد في حق الله غير جائز والبداء عليه في الأمور غير سائغ، ولكن له تأويلان:

أحدهما: أن العبد قد يشرف على الهلاك في أيام عمره من داء يصيبه وفاقة تنزل به؛ فيدعو الله فيشفيه منها ويدفع عنه مكروهها فيكون ذلك من فعله؛ كتردد من يريد أمرًا ثم يبدو له فيه فيتركه ويعرض عنه ولابد له من لقائه إذا بلغ الكتاب أجله؛ لأن الله قد كتب الفناء على خلقه واستأثر بالبقاء لنفسه.

والثاني: أن يكون معناه: ما رددت رسلي في شيء أنا فاعله كترديدي إياهم في نفس المؤمن كما روي في قصة موسى وما كان من لطمة عين الملك وتردده إليه

مرة بعد أخرى، قال: وحقيقة المعنى على الوجهين: عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه، وقال الكلاباذي ما حاصله: أنه عبر عن صفة الفعل بصفة الذات أي عن الترديد بالتردد، وجعل متعلق الترديد اختلاف أحوال العبد من ضعف ونصب إلى أن تنتقل محبته في الحياة إلى محبته للموت فيقبض على ذلك. قال: وقد يحدث الله في قلب عبده من الرغبة فيما عنده والشوق إليه والمحبة للقائه ما يشتاق معه إلى الموت فضلًا عن إزالة الكراهة عنه؛ فأخبر أنه يكره الموت ويسوؤه ويكره الله مساءته فيزيل عنه كراهية الموت لما يورده عليه من الأحوال؛ فيأتيه الموت وهو مؤثر له وإليه مشتاق.

قلت: أشهد بالله تعالى لقد رأيت والدي رحمه الله تعالى وهو في حال الصحة والعافية والغنى يحب الموت حبًّا لا يحبه أحد لشيء أعتقد أن من بشره بأنه يموت قريبًا يعطيه ما أحب في تلك البشارة، وأشهد بالله لقد سمعته مرارًا آخر الليل في مناجاته لربه تعالى يقول: اللهم اقبضني إليك سريعًا يكرر ذلك برهة من الليل ويلغني ذلك عن خالي محمد الأمين وعن عم والدتي الشيخ محمد العاقب، ولكني لم أشاهدهما لأني زمن حصول هذا الحال لهما كنت متغربًا في المدارس النائية لطلب العلم ولكني سمعته بالتواتر من العلماء الأجلاء والفضلاء الصلحاء، ومحبة أولياء الله تعالى للموت كثيرة جعلنا الله تعالى من أهل ذلك المقام بمنه وفضله وكرمه اهـ.

ثم قال: وقد ورد تَفَعَّل بمعنى فَعَّل مثل تفكَّر وفكَّر وتدبَّر ودبَّر وتهدَّد وهدَّد، والله تعالى أعلم، وعن بعضهم: يحتمل أن يكون تركيب الولي يحتمل أن يعيش خمسين سنة وعمره الذي كتب له سبعون؛ فإذا بلغها فمرض دعا الله بالعافية فيجيبه عشرين أخرى مثلًا؛ فعبر عن قدر التركيب وعما انتهى إليه بحسب الأجل المكتوب بالتردد، وعبر ابن الجوزي عن الثاني بأن التردد

للملائكة الذين يقبضون الروح، وأضاف الحق ذلك لنفسه لأن ترددهم عن أمره قال: وهذا التردد ينشأ عن إظهار الكرامة فإن قيل: إذا أمر الملك بالقبض كيف يقع منه التردد.

فالجواب أنه يتردد فيما لم يحد له فيه الوقت كأن يقال: لا تقبض روحه إلا إذا رضي ثم ذكر جوابًا ثالثًا وهو احتمال أن يكون معنى التردد اللطف به كأن الملك يؤخر القبض؛ فإنه إذا نظر إلى قدر المؤمن وعظم المنفعة به لأهل الدنيا احترمه فلم يبسط يده إليه؛ فإذا ذكر أمر ربه لم يجد بدًّا من امتثاله.

وجوابًا رابعًا وهو أن يكون هذا خطابًا لنا بما نعقل والرب منزه عن حقيقته بل هو من جنس قوله: «وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً» فكما أن أحدنا يريد أن يضرب ولده تأديبًا فتمنعه المحبة وتبعثه الشفقة فيتردد بينهما، ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردد بل كان يبادر إلى ضربه لتأديبه؛ فأريد تفهيمنا تحقيق المحبة للولي بذكر التردد، وجوز الكرماني احتمالًا آخر، وهو أن المراد أنه يقبض روح المؤمن بالتأني والتدريج بخلاف سائر الأمور فإنها تحصل بمجرد قول: كن سريعًا دفعة.

وأسند البيهقي في الزهد عن الجنيد سيد الطائفة قال: الكراهة هنا لما يلقى المؤمن من الموت وصعوبته وكربه وليس المعنى أني أكره له الموت؛ لأن الموت يورده إلى رحمة الله ومغفرته اهـ. وعبر بعضهم عن هذا بأن الموت حتم مقضي وهو مفارقة الروح للجسد ولا تحصل غالبًا إلا بألم عظيم جدًّا كما جاء عن عمرو بن العاص أنه سئل وهو يموت فقال: كأني أتنفس من خرم إبرة وكأن غصن شوك يجر به من قامتي إلى هامتي، وعن كعب أن عمر سأله عن الموت فوصفه بنحو هذا، فلما كان الموت بهذا الوصف والله يكره أذى المؤمن أطلق على ذلك الكراهة، ويحتمل أن تكون المساءة بالنسبة إلى طول الحياة لأنها تؤدي إلى

أرذل العمر وتنكس الخلق والرد إلى أسفل سافلين، وجوز الكرماني أن يكون المراد: أكره مُكْرَهَهُ الموت فلا أسرع بقبض روحه فأكون كالمتردد.

قال الشيخ أبو الفضل بن عطاء: في هذا الحديث عظم قدر الولي لكونه خرج عن تدبيره إلى تدبير ربه، وعن انتصاره لنفسه إلى انتصار الله، وعن حوله وقوته بصدق توكله قال: ويؤخذ منه ألا يحكم لإنسان آذى وليًّا ثم لم يعاجل بمصيبة في نفسه أو ماله أو ولده بأنه سلم من انتقام الله فقد تكون مصيبته في غير ذلك مما هو أشد عليه كالمصيبة في الدين مثلًا قال: ويدخل في قوله: «افترضت عليه» الفرائض الظاهرة: فعلًا كالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات، وتركًا كالزنا والقتل وغيرهما من المحرمات، والباطنة كالعلم بالله والمحبة له والتوكل عليه والخوف منه وغير ذلك، وهي تنقسم أيضًا إلى أفعال وتروك، قال: وفيه دلالة على جواز اطلاع الولي على المغيبات بإطلاع الله تعالى له، ولا يمنع من ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧] فإنه لا يمنع دخول بعض أتباعه معه بالتبعية لصدق قولنا: ما دخل على الملك اليوم إلا الوزير، ومن المعلوم أنه قد يدخل معه بعض خدمه.

قال في الفتح: الوصف المستثنى للرسول هنا إن كان فيما يتعلق بخصوص كونه رسولًا فلا مشاركة لأحد من أتباعه فيه إلا منه، وإلا فيحتمل ما قال، والعلم عند الله تعالى اهـ.

وفي هذا الحديث فوائد جمة استوفينا الكلام عليها في كتابنا الفتوحات الربانية، واقتصرنا هنا على المقصود من الحديث الذي هو سمعه وبصره... إلخ، الذي هو من المتشابه الواجب التفويض له أو تأويله بما ينفي الإيهام الحاصل من ظاهره اهـ.

وأما الفم: فلم أر له ذكرًا في حديث ولا في أثر إلا ما رواه القاضي أبو يعلى عن محمد بن كعب قال: كأن الناس إذا سمعوا القرآن من في الرحمن لم يسمعوه قط، وأبو يعلى هذا هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المشبه المجسم القائل بحمل جميع ما ورد من المتشابه في الكتاب والسنة على ظاهره، وقد قال فيه أبو محمد التميمي: لقد شان أبو يعلى الحنابلة شينًا لا يغسله ملء البحار، وليس هو أبو يعلى أحمد بن علي الموصلي صاحب المسند، وقد روى هذا الأثر عنه ابن الجوزي في رسالته دفع شبهة التشبه ثم قال: واعجبًا من هذا الرجل كيف يثبت لله تعالى صفة من المتشابه بقول تابعي لا تصح الرواية عنه فهذا من أقبح الأشياء، وقوله: «لا تصح الرواية عنه» يعني من حيث إن الذي روى عنه إن كان صحيح الرواية له حكم المرفوع وهو تابعي لا يصح رفعه منه ولم يسنده إلى صحابي فكان مرسلًا مع أن الراوي عنه من أهل التشبيه والتجسيم اهـ.

* * *

البحث الثالث

في اليد اليمين والشمال والأصابع

قال البخاري في صحيحه باب ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ يعني قوله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، وجاء في القرآن أيضًا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾، وقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَـٰمٗا﴾ [يس: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَـٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات:٤٧] وورد في الأحاديث الصحاح كثير من ذلك، وها أنا أتكلم على ما قيل في الآيات أولًا ثم أتبعه بذكر الأحاديث الواردة في ذلك وما قاله فيها علماء الحديث، وأقتصر في معنى الآي على ما ذكره فيها روح المعاني فقد جمع ما قيل فيها حتى صار ذكر غيره معه زيادة من غير فائدة فقد قال عند قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥] هذا عند بعض أهل التأويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معتنى بخلقه فإن من شأن المعتنى به أن يعمل باليدين، ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط أب وأم وكونه جسمًا صغيرًا انطوى فيه العالم الأكبر وكونه أهلًا لأن يفاض عليه ما لا يفاض على غيره إلى غير ذلك من مزايا الآدمية، وعند بعض آخر منهم: اليد بمعنى القدرة، والتثنية للتأكيد الدال على مزيد قدرته تعالى لأنها ترد لمجرد التكرير نحو: ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾ [الملك: ٤] فأريد به لازمه وهو التأكيد، وذلك لأن لله تعالى في خلقه أفعالًا مختلفة من جعله طينًا مخمرًا ثم جسمًا ذا لحم وعظم ثم نفخ الروح فيه وأعطاه قوة العلم والعمل، ونحو ذلك مما هو دال على مزيد قدرة خالق القوى، وجوز أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم فقد يصدر منه أفعال ملكية وأفعال حيوانية، وعند بعض: اليد بمعنى النعمة، والتثنية إما لنحو ما مر وإما على إرادة نعمة الدنيا

ونعمة الآخرة. والسلف يقولون: اليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله ﷻ على المعنى اللائق به سبحانه ولا يقولون في مثل هذا الموضع إنها بمعنى القدرة أو النعمة، وظاهر الأخبار أن للمخلوق بها مزية على غيره فقد ثبت في الصحيح أنه قال سبحانه في جواب الملائكة: «اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة»: «وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَا أَجْعَلُ مَنْ خَلَقْتُهُ بِيَدَيَّ كَمَنْ قُلْتُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ في العظمة والبيهقي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما- قال: «خلق الله تعالى أربعًا بيده: العرش وجنات عدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شيء: كن فكان»، وجاء في غير ما خبر أنه تعالى خلق التوراة بيده، وفي حديث محاجة آدم وموسى- عليهما السلام- ما يدل على أن المخلوقية بها وصف تعظيم حيث قال له موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، وكذلك في حديث الشفاعة: إن أهل الموقف يأتون آدم ويقولون له: آدم أبو الناس خلقك الله تعالى بيده، ويعلم من ذلك أن ترتيب الإنكار في ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ على خلق الله تعالى إياه بيديه لتأكيد الإنكار وتشديد التوبيخ كأنه قيل: ما منعك أن تعظم بالسجود من هو أهل للتعظيم للعناية الربانية التي حفت إيجاده.

وقد ذكر الزمخشري هنا كلامًا من عثراته الشنيعة وقع فيه الغض منه في منصب آدم قاصدًا بذلك تأييد مذهبه من تفضيل الملائكة على الرسل فليحذر منه فإنه غلط فاحش، وقال عند قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] هذا عطف على مقدر يقتضيه المقام أي كلا ليس الشأن كما زعموا بل في غاية ما يكون من الجود، وإليه -كما قيل- أشير بتثنية اليد فإن أقصى ما تنتهي إليه همم الأسخياء أن يعطوا بكلتا يديهم، وقيل: اليد هنا بمعنى النعمة، وأريد بالتثنية نعم الدنيا ونعم الآخرة أو النعم الظاهرة والنعم الباطنة أو ما يعطى للاستدراج وما يعطى للإكرام، وقيل: وروي عن الحسن أنها بمعنى القدرة وتثنيتها باعتبار

تعلقها بالثواب وتعلقها بالعقاب، وقيل: المراد من التثنية التكثير كما في: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾، والمراد من التكثير مجرد المبالغة في كمال القدرة وسعتها لا أنها متعددة، ونظير ذلك قول الشاعر:

فَسَرَتْ أَسِرَّةُ طُرَّتَيْهِ فَغَوَّرَتْ   في الخَضْرِ مِنْهُ وَأَنْجَدَتْ في نَجْدِهِ

فلم يرد أن لذلك الرشا طرتين؛ إذ ليس للإنسان إلا طرة واحدة أي ناصية- وإنما أراد المبالغة، وقال سلف الأمة- رضي الله تعالى عنهم: إن هذا من المتشابه وتفويض تأويله إلى الله تعالى هو الأسلم... إلخ ما مر اهـ.

وقال عند قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] هذا استئناف مؤكد لما قبله لأنه عبارة عن المبايعة؛ قال في الكشاف: لما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] أكده على طريق التخييل فقال تعالى: ﴿فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وإنه سبحانه منزه عن الجوارح وصفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول- صلى الله تعالى عليه وسلم- كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما، وفي المفتاح: أما حسن التخييلية فبحسب الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كقولك: فلان بين يدي أنياب المنية ومخالبها، ثم إذا انضم إليها المشاكلة كما في (يد الله)... إلخ كانت أحسن وأحسن؛ يعني أن في اسم الله تعالى استعارة بالكناية تشبيهًا له تعالى بالمبايع، واليد استعارة تخييلية مع أن فيها أيضًا مشاكلة لذكرها مع أيدي الناس، وامتناع الاستعارة في اسم الله تعالى إنما هو في التصريحية دون المكنية لأنه لا يلزم فيها إطلاق اسمه تعالى على غيره سبحانه.

وروى الواحدي عن ابن كيسان: اليد القوة أي قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم أي: ثق بنصرة الله تعالى لك لا بنصرتهم وإن بايعوك، وقال الزجاج: المعنى: يد الله في الوفاء أو في الثواب فوق أيديهم في الطاعة أو يد الله سبحانه في المنة عليهم في الهداية فوق أيديهم في الطاعة، وقيل: نعمة الله تعالى بتوفيقهم

لمبايعتك فوق نعمتهم وهي مبايعتهم إياك وأعظم منها، وفيه شيء من قوله تعالى: ﴿قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧]، وكل هذا تأويلات ارتكبها الخلف وأحسنها ما ذكر أولًا، والسلف يمرون الآية كما جاءت مع تنزيه الله ﷻ عن الجوارح وصفات الأجسام، وكذلك يفعلون في جميع المتشابه ويقولون: إن معرفة حقيقة ذلك فرع معرفة حقيقة الذات وأنى ذلك وهيهات هيهات اهـ.

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١] أي مما تولينا إحداثه بالذات من غير مدخل لغيرنا فيه لا خلقًا ولا كسبًا، والكلام استعارة تمثيلية فيما ذكر، وجوز أن يكون قد كنى عن الإيجاد بعمل الأيدي فيمن له ذلك ثم بعد الشيوع أريد به ما أريد به مجازًا متفرعًا على الكناية، وقال بعضهم: المراد بالعمل الإحداث وبالأيدي القدرة مجازًا، وأوثرت صيغة التعظيم، والأيدي مجموعة تعظيمًا لشأن الأثر وأنه أمر عجيب وصنع غريب.

قلت: ولأنه وارد على وجه الامتنان لما في الأنعام من المنافع الدنيوية التي لا يمكن المعاش بدونها ثم قال: وقيل: الأيدي مجاز عن الملائكة المأمورين بمباشرة الأعمال حسبما يريده ﷻ في عالم الكون كملائكة التصوير، وملائكة نفخ الروح في الأبدان بعد إكمال تصويرها ونحوهم. وأنت تعلم أن الآية من المتشابه عند السلف وهم لا يجعلون اليد مضافة إليه تعالى بمعنى القدرة أفردت كـ ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ أو ثنيت كـ ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أو جمعت كما هنا بل يثبتون اليد له ﷻ كما أثبتها لنفسه مع التنزيه الناطق به قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، اهـ.

وقال عند قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]، أي بقوة، قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة، يقال: آد الرجل يئيد كباع يبيع قوي،

وليس جمع يد، وجوزه الإمام وإن صحت التورية ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ لقادرون؛ من الوسع بمعنى الطاقة، يقال: أوسع الرجل صار ذا سعة وقدرة، فالجملة تذييل إثباتًا لسعة قدرته ﷻ كل شيء فضلًا عن السماء، وفيه رمز إلى التعريض الذي في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] اهـ.

وكثير من العلماء جعل الآية من باب التورية المرشحة وهي التي يذكر فيها ما يلائم المعنى القريب الذي ليس بمراد؛ فقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيدٍ﴾ أراد باليد المعنى البعيد وهو القدرة، وقرن بها ما يلائم القريب أعني الجارحة المخصوصة وهو قوله: ﴿بَنَيْنَـٰهَا﴾ لأن البناء وإن كان يلائم القدرة أنسب بالجارحة عرفًا، وقد قال في فيض الفتاح ناقلًا عن غيره: وأكثر متشابه القرآن كالوجه واليد والعين وإتيان الرب ونحو ذلك مما لا يتضح معناه من قبيل التورية لتبادر معانيها القريبة إلى الفهم مع أن المراد بها معانيها البعيدة التي لا يعلمها إلا الله وحده، والراسخون في العلم على المذهب المختار عند جمهور المتأخرين من أن الوقف على (في العلم) أو (إلا الله) وحده على رأي السلف، وعليه يكون الوقف على (الله) وقد مر تحرير هذا قال: وإنما قلت: «أكثر المتشابهات» تبعًا لصاحب المفتاح لأن بعضها مما ينساق الذهن إلى معناه المراد بلا تكلف كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ اهـ.

هذا ما قيل فيما ورد من لفظ اليد في كتاب الله تعالى مما اطلعت عليه، وقد وردت في أحاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري ومسلم في حديث الشفاعة عن أنس من قوله: «فيأتون آدم فيقولون يا آدم أما ترى الناس، خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته...» إلخ الحديث الطويل، وفي رواية: «أنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه...» إلخ، ومنها ما أخرجاه عن أبي هريرة أن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «يَدُ الله مَلأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ

سَحَّاءُ اللَّيلِ وَالنَّهارِ وَقَالَ أَرَأَيْتُم مَا أَنفَقَ مُنذُ خَلَقَ اللهُ السَّموَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَدِهِ وَقَالَ: ﴿عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الميزَانُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ» اهـ.

ومنها ما أخرجاه عن أبي سعيد الخدري قال: قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «تَكُونُ الأَرْضُ يَومَ القِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً يَتَكَفَّؤُهَا الجَبَّارُ بِيَدِهِ كَمَا يَتَكَفَّأُ أَحَدُكُم خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ نُزُلًا لأَهْلِ الجَنَّةِ»... إلخ، اهـ.

وها أنا أذكر لك كلام أهل الحديث على هذه الأحاديث قال في الفتح عند قول البخاري باب ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قال ابن بطال: في هذه الآية إثبات يدين لله تعالى، وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافًا للمشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة، ويكفي في الرد على من زعم أنهما بمعنى القدرة أنهم أجمعوا على أن له قدرة واحدة في قول المثبتة، ولا قدرة له في قول النفاة لأنهم يقولون: إنه قادر لذاته.

قلت: وهذا يجاب عنه بما مر من أن التثنية باعتبار تعلقها بالثواب وتعلقها بالعقاب أو أنها للمبالغة؛ فلا يرد هذا على من زعم أنها بمعنى القدرة، ثم قال: ويدل على أن اليدين ليستا بمعنى القدرة أن في قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] إشارة إلى المعنى الذي أوجب السجود؛ فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهو قدرته، ولقال إبليس: وأي فضيلة له عليَّ وأنا خلقتني بقدرتك كما خلقته بقدرتك فلما قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأعراف: ١٢] دل على اختصاص آدم بأن الله خلقه بيديه.

قلت: هذا اعتراض متجه ولا يرد عليه قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾ [يس: ٧١] فإنها وردت في الأنعام، ولا فضل للأنعام عن غيرها لأنا

نقول: إن هذه الآية وردت للامتنان على بني آدم بخلق الأنعام لهم المشتملة على ما ذكر من المنافع وعلى ما لم يذكر، المقتضية شكر المنعم بها، وإذا كانت للامتنان حسن أن يؤتى في خلقها بما فيه تنويه بشأنها اهـ.

ثم قال: ولا جائز أن يراد باليدين النعمتان لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق؛ لأن النعمة مخلوقة ولا يلزم من كونهما صفتي ذات أن يكونا جارحتين، وقال ابن التين: قوله (وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الميزَانُ) يدفع تأويل اليد هنا بالقدرة، وكذا قوله في حديث ابن عباس رفعه: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمَ فَأَخَذَهُ بِيَمِينِهِ وَكِلْتَا يَدَيهِ يَمِينٌ» وقال ابن فورك: قيل: اليد بمعنى الذات، وهذا يستقيم في مثل قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾، بخلاف قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فإنه سيق للرد على إبليس؛ فلو حمل على الذات لما اتجه الرد، وقال غيره: هذا يساق مساق التمثيل للتقريب لأنه عهد أن من اعتنى بشيء واهتم به باشره بيديه؛ فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق آدم كانت أتم من العناية بغيره قال: واليد في اللغة تطلق لمعانٍ كثيرة اجتمع لنا منها خمسة وعشرون معنًى ما بين حقيقة ومجاز:

الأول: الجارحة الثاني: القوة نحو ﴿دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧] الثالث: الملك ﴿وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩] الرابع: العهد ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ومنه قولهم: هذي يدي لك بالوفاء، الخامس: الاستسلام والانقياد قال الشاعر:

أَطَاعَ يَدًا بِالقَوْلِ فَهْوَ ذَلُولُ

السادس: النعمة قال:

وَكَمْ لِظَلَامِ اللَّيلِ عِنْدِي مِنْ يَدٍ

السابع: الذل ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩]، الثامن: التصرف

﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، التاسع: السلطان، العاشر: الطاعة، الحادي عشر: الجماعة، الثاني عشر: الطريق يقال: أخذتم يد الساحل، الثالث عشر: التفرق يقال: تفرقوا أيدي سبأ، الرابع عشر: الحفظ، الخامس عشر: يد القوس: أعلاها، السادس عشر: يد السيف: مقبضه، السابع عشر: يد الرحى: عود القابض، الثامن عشر: جناح الطائر، التاسع عشر: المدة يقال: لا ألقاه يد الدهر، العشرون: الابتداء يقال: لقيته أول ذات يدي، وأعطاه عن ظهر يد، الحادي والعشرون: يد الثوب: ما فضل منه الثاني والعشرون: يد الشيء: أمامه، الثالث والعشرون: الطاقة، الرابع والعشرون: النقد، بعته يدًا بيد، الخامس والعشرون: لم أذكره لأنه مكرر، وكذلك الطاعة مكررة في الحادي عشر مع الخامس، وزاد في القاموس الجاه والوقار ومنع الظلم وبلاد اليمن والأكل والندم والغياث فهذه سبعة زيادة على ما مر اهـ.

قلت: إذا كان في اليد هذا القدر الكثير من المعاني العربية فكيف يسوغ لمؤمن أن يحملها في حق الله تعالى على ما لا يليق به من صفات المخلوقين مع وجود هذه المعاني الكثيرة اللائق كثير منها في حقه تعالى فما يقع ذلك إلا من عدم المبالاة بعظمة الله تعالى، وفي الفتح عند حديث أبي هريرة في قوله -صلى الله تعالى عليه وسلم: «يَدُ الله مَلْأَى» فسرها بعضهم بالخزائن، وقال: أطلق اليد على الخزائن لتصرفها فيها.

وقال الطيبي: يجوز أن تكون (ملأى) و(لا يغيضها) و(سحاء) و(أرأيتم) أخبارًا مترادفة ليد الله، ويجوز أن تكون الثلاثة أوصافًا لـ(ملأى) ويجوز أن يكون (أرأيتم) استئنافًا فيه معنى الترقي كأنه لما قيل: (ملأى) أوهم جواز النقصان فأزيل بقوله: لا يغيضها شيء أي لا ينقصها، وقد يمتلئ الشيء ولا يغيض فقيل: (سحاء) إشارة إلى الغيض، وقرنه بما يدل على الاستمرار من ذكر

الليل والنهار، ثم أتبعه بقوله: (أرأيتم) على تطاول المدة لأنه خطاب عام، والهمزة فيه للتقرير قال: وهذا الكلام إذا أخذته بجملته من غير نظر إلى مفرداته أبان زيادة الغنى وكمال السعة والنهاية في الجود والبسط في العطاء اهـ.

قلت: هذا الكلام في غاية الظهور والحسن فإن استعمال اليد في الجود شائع في كلامهم حتى إنهم يستعملونها فيه حيث لا تصح يد قال الشاعر:

جَادَ الحِمَى بَسْطُ اليَدَينِ بِوَابِلٍ ... شَكَرَتْ يَدَيهِ تِلَاعُهُ وَوِهَادُهُ

وتستعمل في اليأس أيضًا قال:

وَقَدْ رَابَنِي وَهْنُ المنَى وَانْقِبَاضُهَا ... وَبَسْطُ جَدِيدِ اليَأْسِ كَفَّيهِ في صَدْرِي

وقد جعلوا للشمال يدًا كناية عن العسر قال:

أَضَلَّ صِوَارَهُ وَتَضَيَّفَتْهُ ... نَطُوفٌ أَمْرُهَا بِيَدِ الشِّمَالِ

وقال لبيد:

وَغَدَاةِ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقَرَّةٍ ... إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زِمَامُهَا

ثم قال قوله: (وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى) إشارة إلى أن عادة المخاطبين تعاطي الأشياء باليدين معًا؛ فعبر عن قدرته على التصرف بذكر اليدين لتفهيم المعنى المراد بما اعتادوه، وقال البيهقي: ذهب بعض أهل النظر إلى أن اليد صفة ليست بجارحة، وكل موضع جاء ذكرها في الكتاب أو السنة الصحيحة فالمراد تعلقها بالكائن المذكور معها كالطي والأخذ والقبض والبسط والقبول والشح والإنفاق وغير ذلك، وتعلق الصفة بمقتضاها من غير مماسة وليس في ذلك تشبيه بحال اهـ.

وأما اليمين فقد وردت في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، ووردت في أحاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه قال: «إِنَّ

اللهَ يَقْبِضُ يَومَ القِيَامَةِ الأَرْضَ وتَكُونُ السَّمواتُ بِيَمِينِهِ وَيَقُولُ أَنَا الملِكُ» وأخرجه عن أبي هريرة بلفظ: «يَقْبِضُ اللهُ الأَرْضَ يَومَ القِيَامَةِ وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ» وأخرج مسلم من حديث عبدالله بن عمرو رفعه: «المقْسِطُونَ يَومَ القِيَامَةِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيهِ يَمِينٌ» وكذا في حديث أبي هريرة قال آدم: «اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي وَكِلْتَا يَدَيْ رَبِّي يَمِينٌ» وأخرج البيهقي من طريق أبي يحيى القتات عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، قال: «وَكِلْتَا يَدَيهِ يَمِينٌ»، وفي حديث ابن عباس رفعه: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمَ فَأَخَذَهُ بِيَمينِهِ وَكِلْتَا يَدَيهِ يَمِينٌ» وأخرج الشيخان عن أبي هريرة قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «مَنْ تَصَدَّقَ بِعِدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللهِ إِلَّا الطَّيِّبُ فَإِنَّ اللهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهَا كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُم فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الجَبَلِ» اهـ.

ووقع لفظ الشمال: فيما أخرجه مسلم وأبو داود موصولًا والبخاري معلقًا من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبدالله بن عمر عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه قال: «يَطْوِي اللهُ السَّمواتِ يَومَ القِيَامَةِ ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ اليُمْنَى يَطْوِي الأَرَضِينَ ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِشِمَالِهِ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ أَيْنَ الجَبَّارُونَ أَيْنَ المتَكَبِّرُونَ» اهـ.

قال البيهقي: تفرد بذكر الشمال فيه عمر بن حمزة، وقد رواه عن ابن عمر أيضًا نافع وعبيدالله بن مقسم بدونها، ورواه أبو هريرة وغيره عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- كذلك، وقال القرطبي في المفهم: كذا جاءت هذه الرواية بإطلاق لفظ الشمال على يد الله تعالى على المقابلة المتعارفة في حقنا، وفي أكثر الروايات وقع التحرز عن إطلاقها على الله حتى قال: «وَكِلْتَا يَدَيهِ يَمِينٌ» لئلا

يتوهم نقص في صفته سبحانه وتعالى؛ لأن الشمال في حقنا أضعف من اليمين، وقال الخطابي عند حديث: «مَنْ تَصَدَّقَ بِعِدْلِ تَمرةٍ...» إلخ، ذكر اليمين في هذا الحديث معناه حسن القبول؛ فإن العادة قد جرت من ذوي الأدب بأن تصان اليمين عن الأشياء الدنية، وإنما تباشر بها الأشياء التي لها قدر ومزية، وليس فيما يضاف إلى الله تعالى من صفة اليدين شمال؛ لأن الشمال لمحل النقص في الضعف، وقد روي: «كِلْتَا يَدَيهِ يَمِينٌ» وليست اليد عندنا الجارحة إنما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها ولا نكيفها، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة، وقال ابن العربي: قوله في الحديث: «تقعُ في كفِّ الرحمنِ» كلام صحيح يشهد له القرآن والسنة فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١١] فعبر عن نفسه الكريمة بالمستقرض؛ فمن دفع له شيئًا فقد وقع ما دفع في كف المستقرض كما أنه قال: «مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي» أفيكون المرض صفة كما أنه لا يكون الكف كذلك؟! اهـ.

وقوله: «إن الشمال لم تضف إلى الله تعالى في صفة اليدين» ترده الرواية المارة قريبًا اللهم إلا أن يكون طاعنًا فيها بتفرد عمر بن حمزة بها فلم يعتبرها، وأجاب المازري عن ذلك فقال: إن إطلاق اليدين لله تعالى مؤول على القدرة، وكنى عن ذلك باليدين لأن أفعالنا تقع باليدين فخوطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وآكد في النفوس، وذكر اليمين والشمال حتى يتم التأويل؛ لأنا نتناول باليمين ما نكرمه وبالشمال ما دونه، ولأن اليمين في حقنا تقوى لما لا تقوى له الشمال، ومعلوم أن السموات أعظم من الأرضين فأضافها إلى اليمين وأضاف الأرضين إلى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة، وإن كان الله سبحانه وتعالى لا يوصف بأن شيئًا في حقه أخف عليه من شيء ولا أثقل عليه من شيء اهـ.

قلت: وقد مر عن القرطبي أن ذكرها للمقابلة، وكلا الكلامين واضح، ويدل

لها أنها لم تذكر مفردة عن اليمين كما وقع في اليمين اهـ.

وقال في روح المعاني في تفسير الآية السابقة: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ ما نصه: والكلام عند كثير من الخلف تمثيل لحال عظمته تعالى ونفاذ قدرته ﷻ، وحقارة الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام بالإضافة إليها بحال من يكون له قبضة فيها الأرض جميعًا ويمين بها يطوي السموات من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز بالنسبة إلى المجري عليه وهو الله ﷻ. وقال بعضهم: المراد التنبيه على مزيد جلالته وعظمته ﷻ بإفادة أن الأرض جميعًا تحت ملكه تعالى يوم القيامة فلا يتصرف فيها غيره تعالى شأنه بالكلية كما قال سبحانه: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الحج: ٥٦]، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] بقدرته التي لا يتعاصاها شيء وفيه رمز إلى أن ما يشركونه معه ﷻ أرضيًا كان أم سماويًا مقهور تحت سلطانه جل شأنه؛ فالقبضة مجاز عن الملك أو التصرف كما يقال: بلد كذا في قبضة فلان، واليمين مجاز عن القدرة التامة، وقيل: القبضة مجاز عما ذكر، والمراد باليمين القسم أي والسموات مفنيات بسبب قسمه تعالى لأنه ﷻ أقسم أن يفنيها؛ فالطي على هذا كناية عن الفناء واستبعاد من استبعد هذا التأويل بعيد عندي.

ومن الأحاديث المذكورة فيها القبضة ما أخرجه أبو داود وأحمد والترمذي والحاكم والبيهقي في السنن وصححه غير واحد عن أبي موسى عن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم: «أَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبَضَهَا مِنْ جَمِيعِ الأَرْضِ سَهْلِهَا وَحَزْنِهَا فَلِذَلِكَ تَأْتِي بَنُوهُ أَخْيَافًا» اهـ أي مختلفين، والقبضة هنا قبضة مَلَك بعثه الله تعالى، وأضيفت إليه تعالى لأن أفعال المملوك تنسب إلى المالك كقوله تعالى: ﴿فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ﴾ [القمر: ٣٧]. وأخرج ابن سعد في الطبقات أن الله تعالى بعث إبليس فأخذ من أديم الأرض فخلق منه آدم فمن ثم قال: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ

خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: ٦١] اهـ.

ومنها ما أخرجه ابن مردويه عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال: قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «لَمَّا خَلَقَ اللهُ تَعَالَى آدَمَ عليه السلام أَخْرَجَ ذُرِّيَّتَهُ فَقَبَضَ بِيَمِينِهِ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ أَهْلُ الجنَّةِ وَلَا أُبَالِي وَقَبَضَ بِالأُخْرَى قَبْضَةً فَجَاءَ فِيهَا كُلُّ رَدِيءٍ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ أَهْلُ النَّارِ وَلَا أُبَالِي فَخَلَطَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ فَيَخْرُجُ الكَافِرُ مِنَ المؤْمِنِ وَالمؤْمِنُ مِنَ الكَافِرِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾» [آل عمران: ٢٧] والمراد بالقبضة هنا التمييز لكل فريق بما جرت به الأقدار اهـ.

والسلف يقولون أيضًا: إن الكلام تنبيه على مزيد جلالته وعظمته ﷻ ورمز إلى أن آلهتهم أرضية أم سماوية مقهورة تحت سلطانه ﷻ إلا أنهم لا يقولون: إن القبضة مجاز عن الملك أو التصرف ولا أن اليمين مجاز عن القدرة، بل ينزهون الله تعالى عن الأعضاء والجوارح ويؤمنون بها نسبه إلى ذاته بالمعنى الذي أراده سبحانه، وكذا يفعلون في جميع الأخبار الواردة في هذا المقام اهـ.

هذا ما قيل في معنى اليمين والشمال وكفى به.

وأما الأصابع: فليس لها ذكر في القرآن، وجاءت في أحاديث منها: ما أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي وغيرهم عن عبدالله بن مسعود قال: جاء حبر من الأحبار أو رجل إلى رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- من أهل الكتاب فقال: «يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر والثرى على إصبع والخلائق على إصبع ثم يقول: أنا الملك أنا الملك فرأيت النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾» [الأنعام: ٩١]، زاد شيبان بن عبدالرحمن: تصديقًا لقول الحبر، وفي رواية فضيل عند البخاري: تعجبًا وتصديقًا له، وعند مسلم:

تعجبًا مما قال الحبر تصديقاً له، وفي رواية جرير عنده: وتصديقًا له بزيادة (واو)، وأخرجه ابن خزيمة عن منصور: حتى بدت نواجذه تصديقًا لقوله.

ومنها: ما أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه وجماعة عن ابن عمر أن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] ورسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- يقول هكذا بيده يقبل بها ويدبر: «يُمَجِّدُ الرَّبُّ نَفْسَهُ: أَنَا الجَبَّارُ أَنَا المتَكَبِّرُ أَنَا الملِكُ أَنَا العَزِيزُ أَنَا الكَرِيمُ» فرجف برسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- المنبر حتى قلنا ليخرن به» وفي صحيح مسلم عن عبدالله بن مقسم أنه نظر إلى ابن عمر كيف يحكي رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «يَأْخُذُ اللهُ تَعَالَى سَمَوَاتِهِ وَأَرْضِيهِ بِيَدَيهِ وَيَقُولُ: أَنَا اللهُ وَيَقْبِضُ أَصَابِعَهُ وَيَبْسُطُهَا: أَنَا الملِكُ» ومنها ما أخرجه أحمد والترمذي وصححه والبيهقي وغيرهم في حديث ابن عباس قال: مر يهودي بالنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقال: «يَا يَهُودِيُّ حَدِّثْنَا» فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه، وأشار أبو جعفر أحد رواته بخنصره أولًا ثم تابع حتى بلغ الإبهام اهـ.

وأخرج أحمد في كتاب السنة عن يحيى بن سعيد، وجعل يحيى يشير بإصبعه يضع إصبعًا على إصبع حتى أتى على آخرها، ورواه أبو بكر الخلال في كتاب السنة عن أبي بكر المروزي عن أحمد وقال: رأيت أبا عبدالله يشير بإصبع إصبع اهـ.

هذا جل ما وقفت عليه من الأحاديث ويأتي واحد قريبًا عن مسلم، وأذكر لك ما قاله علماء السنة فيها: قال الخطابي: لم يقع ذكر الأصابع في القرآن ولا في حديث مقطوع به، وقد تقرر أن اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من ثبوتها

ثبوت الأصابع بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه، ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي فإن اليهود مشبهة وفيما يدعونه من التورية ألفاظ تدخل في باب التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين، وأما ضحكه- صلى الله تعالى عليه وسلم- فيحتمل الرضا والإنكار، وأما قول الراوي: «تصديقًا له» فظن منه وحسبان، وقد جاء الحديث من عدة طرق ليس فيها هذه الزيادة، وعلى تقدير صحتها فقد يستدل بحمرة الوجه على الخجل وبصفرته على الوجل، ويكون الأمر بخلاف ذلك فقد تكون الحمرة لأمر حدث في البدن كثوران الدم والصفرة لثوران خلط من مرار وغيره، وعلى تقدير أن يكون ذلك محفوظًا فهو محمول على تأويل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] أي قدرته على طيها وسهولة الأمر عليه في جمعها بمنزلة من جمع شيئًا في كفه واستقل بحمله من غير أن يجمع كفه عليه بل يقله ببعض أصابعه، وقد جرى في أمثالهم: فلان يقل كذا بإصبعه ويعمله بخنصره اهـ.

وقد قال ابن العربي: الحكمة في ذكر الأصابع أن ما يقلب بالأصابع يكون أيسر وأهون وأسرع؛ فأراد الباري أن يهون عند قدرته مقدار السموات والأرض والمخلوقات، وأراد في جعل القلب بين إصبعين الإشارة بذلك إلى سرعة تقلبه وحقارته وخفائه، وهو والمخلوقات سواء في حقارة ذلك عنده وحقارته بالإضافة إلى قدرته، وقيل: كنى بالإصبعين عن اللمتين لمة من الملك له في الإيعاد بالخير وتصديق الحق، ولمة من الشيطان في الإيعاد بالشر وتكذيب الحق اهـ.

وقد تعقب بعضهم إنكار ورود الأصابع لورودها في عدة أحاديث كالحديث الذي أخرجه مسلم: «إِنَّ قَلْبَ ابْنِ آدَمَ بَيْنَ إِصْبِعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» قال في

الخطابي في تأويل الإصبع وبالغ حتى جعل ضحكه- صلى الله تعالى عليه وسلم- تعجبًا وإنكارًا لما قال الحبر، ورد ما وقع في الرواية الأخرى فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبًا وتصديقًا بأنه على قدر ما فهم الراوي، قال النووي: وظاهر السياق أنه ضحك تصديقًا له بدليل قراءته الآية التي تدل على صدق ما قال الحبر، والأولى في هذه الأشياء الكف عن التأويل مع اعتقاد التنزيه؛ فإن كل ما يستلزم النقص من ظاهره غير مراد اهـ.

وقال القرطبي في المفهم: قوله: «إن الله يمسك...» إلخ الحديث، هذا كله قول اليهودي وهم يعتقدون التجسيم وأن الله شخص ذو جوارح كما يعتقده غلاة المشبهة من هذه الأمة، وضحك النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إنما هو للتعجب من جهل اليهودي، ولهذا قرأ عند ذلك: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]، أي ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق عظمته، فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة، وأما من زاد: «وتصديقًا له» فليست بشيء فإنها من قول الراوي وهي باطلة؛ لأن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لا يصدق المحال، وهذه الأوصاف في حق الله محال؛ إذ لو كان ذا يد وأصابع وجوارح كان كواحد منا فكان يجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون إلهًا؛ إذ لو جازت الإلهية لمن هذه صفته لصحت للدجال وهو محال، والمفضي إليه كذب؛ فقول اليهودي كذب ومحال، ولذلك أنزل الله في الرد عليه: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ وإنما تعجب النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- من جهله فظن الراوي أن ذلك التعجب تصديق له وليس كذلك.

فإن قيل: قد صح حديث: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ».

فالجواب: أنه إذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه أو توقفنا فيه إلى أن يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره؛ لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه، وأما إذا جاءنا على لسان من يجوز عليه الكذب بل على لسان من أخبر الصادق عن نوعه بالكذب والتحريف كذبناه وقبحناه، ثم لو سلمنا أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- صرح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقًا له في المعنى بل في اللفظ الذي نقله من كتابه عن نبيه ونقطع بأن ظاهره غير مراد اهـ.

قال في الفتح: وهذا الذي نحا إليه أخيرًا أولى مما ابتدأ به لما فيه من الطعن على ثقاة الرواة ورد الأخبار الثابتة، ولو كان الأمر بخلاف ما فهمه الراوي بالظن للزم منه تقرير النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- على الباطل وسكوته عن الإنكار، وحاشا لله من ذلك، وقد اشتد إنكار ابن خزيمة على من ادعى أن الضحك المذكور كان على سبيل الإنكار فقال بعد أن أورد هذا الحديث في كتاب التوحيد من صحيحه بطريقه: قد أَجَلَّ الله نبيه- صلى الله تعالى عليه وسلم- عن أن يوصف ربه بحضرته بما ليس من صفاته؛ فيجعل بدل الإنكار والغضب على الواصف ضحكًا بل لا يصف النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- بهذا الوصف من يؤمن بنبوته.

وقال ابن بطال: لا يحمل ذكر الإصبع على الجارحة بل يحمل على أنه صفة من صفات الذات لا تكيف ولا تحدد، وهذا ينسب للأشعري، وعن ابن فورك: يجوز أن يكون الإصبع خلقًا يخلقه الله فيحمله الله ما يحمل الإصبع، ويحتمل أن يراد به القدرة والسلطان كقول القائل: ما فلان إلا بين أصبعي، إذا أراد الإخبار عن قدرته عليه، وأيد ابن التين الأول بأنه قال: على إصبع ولم يقل: على إصبعيه، قال ابن بطال: وحاصل الخبر أنه ذكر المخلوقات وأخبر عن قدرة الله تعالى على جميعها؛ فضحك النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- تصديقًا له وتعجبًا من كونه

يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى، وأن ذلك ليس في جنب ما يقدر عليه بعظيم، ولذلك قرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الآية، أي ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذي ينتهي إليه الوهم ويحيط به الحصر؛ لأنه تعالى يقدر على إمساك مخلوقاته على غير شيء كما هي اليوم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] وقال: ﴿رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢]، اهـ.

وتأول بعض العلماء الأصابع على الاقتدار وعدم الكلفة كما في قول القائل: أقتل زيدًا بإصبعي، وجعل بعض العلماء الإشارة في الحديث السابق: «على ذه» إعانة على التمثيل والتخييل، وقال النووي في حديث مسلم السابق: «وَيَقْبِضُ أَصَابِعَهُ وَيَبْسُطُهَا» نقلًا عن المازري أن قبض النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أصابعه وبسطها تمثيل لقبض هذه المخلوقات وجمعها بعد بسطها؛ فهو حكاية للمبسوط المقبوض وهو السموات والأرضون لا إشارة إلى القبض والبسط الذي هو صفة للقابض الباسط سبحانه وتعالى، ولا تمثيل لصفة الله السمعية المساة باليد التي ليست بجارحة اهـ.

هذا ما قاله العلماء في تأويل الأصابع.

وأما الأنامل: فلم أر لها ذكرًا إلا في رواية شاذة في حديث أخرجه الترمذي عن ابن عباس ومعاذ، والحديث أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «أَتَانِي اللَّيْلَةَ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ وَقَالَ يَا مُحَمَّدُ فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلأُ الْأَعْلَى فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ- وفي رواية: كَفَّهُ- حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيَّ فَعَلِمْتُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ- وفي رواية: فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّموَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ- وفي رواية أخرى: فَتَجَلَّى لِي عِلْمُ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الملأُ الْأَعْلَى. قُلْتُ: نَعَمْ، فِي الْكَفَّارَاتِ وَالدَّرَجَاتِ

فَالكَفَّارَاتُ المكْثُ فِي المسَاجِدِ بَعْدَ الصَّلَوَاتِ وَالمشْيُ عَلَى الأَقْدَامِ إِلَى الجَمَاعَاتِ وَإِسْبَاغُ الوُضُوءِ فِي المكَارِهِ قَالَ: صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ ... »إلخ.

هذه هي الروايات المشهورة، وفيه رواية عن ثوبان قال: خرج علينا رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- بعد صلاة الصبح فقال: «إِنَّ رَبِّيَ أَتَانِي اللَّيْلَةَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ فِيمَ يَخْتَصِمُ الملأُ الأَعْلَى. فَقُلْتُ: لَا أَعْلَمُ يَا رَبِّ. فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ فِي صَدْرِي فَتَجَلَّى لِي مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» اهـ.

وهذا الحديث قال فيه الإمام أحمد: هذا الحديث طرقه مضطربة، وأحسن طرقه يدل على أن ذلك كان في النوم، ورؤيا الأنبياء وإن كانت وحيًا فإن فيها ما يحتاج إلى التعبير كما مر، وعلى أنها يقظة والرواية صحيحة فالأنامل يجري فيها ما جرى في الأصابع، والمراد بوضع يده تعالى بين كتفيه عليه الصلاة والسلام أحد شيئين: إما المبالغة في الاعتناء بحاله والاهتمام بشأنه، وإما اليد بمعنى النعمة، فقال الحافظ ولي الدين العراقي: إن ثبت ذلك فهو رحمة ولا يلزم منه تجسيم لأن اليد والكف يقال فيهما ما قاله أهل الحق؛ فهم بين مؤول وساكت عن التأويل مع نفي الظاهر، وكيف ما كان فهي نعمة عظيمة ومنة جسيمة حلت بين كتفيه، وأما قوله «بين كتفي» فإن صح فالمراد منه أنه أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة العجب العجيب. وقوله: «فوجدت بردها» البرد عرض لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى فيحتمل أن يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم: عيش بارد إذا كان رغدًا، ويدل على أن المراد منه كمال المعرفة قوله عليه الصلاة والسلام في آخر الحديث: «فَعَلِمتُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» وعلى الرواية الصحيحة من أن الرؤية منامية فالذي قاله السيوطي وغيره أن الكيفية فيها لا تضر، وقد رأى أقوام في منامهم الحق سبحانه، والمسألة خلافية اهـ. وفي الحديث

المذكور: «في أحسن صورة» ويأتي الكلام عليه في بحث الصورة.

وقد جاء ذكر الخنصر مضافًا إلى الله تعالى في حديث رواه أحمد في مسنده من حديث أنس عن النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال: قال هكذا يعني أنه أخرج طرف الخنصر، وفي رواية «فأومأ بخنصره فساخ»

قال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه: هذا الحديث تكلم فيه علماء الحديث وقالوا: لم يروِه عن ثابت غير حماد بن سلمة، وكان ابن أبي العوجاء الزنديق قد أدخل على حماد أشياء فرواها في آخر عمره؛ ولذلك تجافى بعض أصحاب الصحيح الإخراج عنه اهـ.

لكن ذكر في روح المعاني أنه أخرجه مع أحمد عبد بن حميد، والترمذي والحاكم وصححاه والبيهقي وغيرهم من طرق، وروي عن ابن عباس أنه قال: ما تجلى منه سبحانه للجبل إلا قدر الخنصر فجعله ترابًا، وعلى كل حال قال ابن الجوزي: وتأويل الحديث عند المؤولين سهل وذلك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقربه إلى الأفهام بذكر الحسيات؛ فوضع يده على خنصره إشارة إلى أن الله سبحانه أظهر اليسير من آياته اهـ.

وهذا تأويل في غاية الظهور والقرب، وما قيل من التأويل يقال فيما رواه القاضي أبو يعلى المتقدم أنه من أهل التشبيه؛ فإنه روى عن عكرمة أنه قال: «إذا أراد الله ﷻ أن يخوف عباده أبدى عن بعضه إلى الأرض فعند ذلك تتزلزل، وإذا أراد الله أن يدمدم على قوم تجلى لهم» اهـ.

وتأويل هذا بالآيات واضح جلي لقوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، وقوله عليه الصلاة والسلام في الكسوف: «وَإِنَّمَا يُخَوِّفُ اللهُ بِهِمَا عِبَادَهُ»؛ فحيث ثبت التخويف بالآيات كتابًا وسنة كان حمل الأثر عليها

واضحًا جليًّا.

قال ابن الجوزي في قول أبي يعلى راوي الأثر المشبه: هو على ظاهره وهو راجع إلى ذاته على وجه لا يفضي إلى التبعيض من يقول أبدى عن بعض ذاته وما هو بعض لا يكلم فكلامه ساقط اه.

وأما الذراع: فقد وردت أحاديث في عظم الكافر في النار كحديث البخاري عن أبي هريرة عن النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «مَا بَيْنَ مِنْكَبَي الكَافِرِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ لِلرَّاكِبِ المُسْرِعِ»، وأخرج البزار عن أبي هريرة بسند صحيح: «غِلَظُ جِلْدِ الكَافِرِ وَكَثَافَةُ جِلْدِهِ اثْنَانِ وَأَرْبَعُونَ ذِرَاعًا بِذِرَاعِ الجَبَّارِ»، وأخرجه البيهقي وقال: أراد بذلك التهويل- يعني بلفظ الجبار- قال: ويحتمل أن يكون أراد جبارًا من الجبابرة إشارة إلى عظم الذراع.

قلت: قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥]، أي ملك مسلط، وهذا كما يقول الناس: هو كذا وكذا ذراعًا بذراع الملك، يريدون بذراع الأكبر، وجزم ابن حبان لما أخرجه في صحيحه بأن الجبار ملك كان باليمن، وفي مرسل عبيد بن عمير عند ابن المبارك في الزهد بسند صحيح: «وَكَثَافَةُ جِلْدِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا»، وهذا يؤيد الاحتمال الأول؛ لأن السبعين تطلق للمبالغة.

وأخرج الحسن بن سفيان في مسنده: «مَسِيرَةُ مَا بَيْنَ مِنْكَبَي الكَافِرِ مَسِيرَةُ خَمْسَةِ أَيَّامٍ»، وفي حديث ابن عمر عند أحمد من رواية مجاهد عنه مرفوعًا: «يَعْظُمُ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ حَتَّى إِنَّ بَيْنَ شَحْمَةِ أُذُنِ أَحَدِهِمْ إِلَى عَاتِقِهِ مَسِيرَةُ سَبْعِمِائَةِ عَامٍ».

وللبيهقي في البعث عن مجاهد عن ابن عباس: «مَسِيرَةُ سَبْعِينَ خَرِيفًا»، ولابن المبارك في الزهد عن أبي هريرة قال: «ضرس الكافر يوم القيامة أعظم من أُحُد يعظمون لتمتلئ منهم وليذوقوا العذاب» وسنده صحيح ولم يصرح برفعه لكن له حكم الرفع؛ لأنه لا مجال للرأي فيه، وقد أخرج أوله مسلم من وجه آخر عن

أبي هريرة مرفوعًا، زاد: «وغلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام»، وللبيهقي من طريق عطاء بن يسار عن أبي هريرة: «وفخذه مثل وَرْقَان ومقعده مثل ما بين المدينة والرَّبَذَةِ»، وأخرجه الترمذي ولفظه: «بين مكة والمدينة»، وورقان- بفتح الواو وسكون الراء بعدها قاف- جبل معروف بالحجاز، والربذة بالتحريك موضع بين مكة والمدينة، وكان اختلاف هذه المقادير محمول على اختلاف تعذيب الكفار في النار.

وقال القرطبي في المفهم: إنما عظم خلق الكافر في النار ليعظم عذابه ويضاعف ألمه، قال: وهذا إنما هو في حق البعض بدليل ما أخرجه الترمذي والنسائي بسند جيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «إن المتكبرين يحشرون يوم القيامة أمثال الذر في صور الرجال يساقون إلى سجن في جهنم يقال له بُولَس» اهـ.

وبولس- بضم الباء وفتح اللام- قاموس، قال في الفتح: وهذا لا حجة فيه لمدعاه؛ لأن ذلك إنما هو في أول الأمر عند الحشر، وأما الأحاديث الأخرى فمحمولة على ما بعد الاستقرار في النار، وأما ما أخرجه الترمذي من حديث ابن عمر رفعه: «إن الكافر ليُسحب لسانُه الفرسخ والفرسخين يتوطؤه الناس» فسنده ضعيف، قال: ولا شك في أن الكفار متفاوتون في العذاب كما علم من الكتاب والسنة، ولأنا نعلم على القطع أن عذاب من قتل الأنبياء وفتك في المسلمين وأفسد في الأرض ليس مساويًا لعذاب من كفر فقط وأحسن معاملة المسلمين، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] اهـ.

وقد أوردت هذه الأحاديث وإن كانت فيها خروج عن الموضوع لتنبيه من وقف عليها من المسلمين على أن ما فيه الكفار في الدنيا لا يغر عاقلًا مع ما أعد

لهم من العذاب الأخروي المقيم اهـ.

وقد جاء ذكر الساعد فيما رواه أبو الأحوص الجشمي عن رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- قال له: «لَعَلَّكَ تَأْخُذُ مُوسَاكَ فَتَقْطَعُ أُذُنَ بَعْضِهَا فَتَقُولُ هَذِهِ بُحُرٌ، وَتَشُقُّ أُذُنَ الأُخْرَى وَتَقُولُ صُرُمٌ، قال: نعم، قال: فَلَا تَفْعَلْ فَإِنَّ مُوسَى الله تَعَالَى أَحَدُّ مِنْ مُوسَاكَ وَسَاعِدَ الله تَعَالَى أَشَدُّ مِنْ سَاعِدِكَ» اهـ.

وهذا -إذا ثبت أنه حديث- واضح في أن المراد بالساعد فيه القوة، وعبر عن شدة بطش الله وقوته بالساعد على وجه المشاكلة؛ لأن قوة الإنسان في ساعده، ومن هذا قول الزبير لما ضرب وأبان المضروب وفصله وتجاوز إلى ما تحته فقال قائل: إن هذا لسيف، فقال له: ما هو السيف إنما هو الساعد اهـ.

ثم قال: احفظوا نكتة بديعة وهي أن الشرع جاء باليدين واليد والكف، وقل: والساعد والذراع مفردات فلا تصلوها وتجعلوها عضوًا وتضيفوها وتركبوها بعضها إلى بعض، فإنكم تخرجون عن الظاهر إلى باطن التشبيه والتمثيل الذي نفاه عن نفسه؛ فما فرق لا يجمع وما جمع من صفاته العليا لا يفرق.

قال ابن الجوزي: إن أبا يعلى المشبه قال: لا يمتنع حمل الخبر على ظاهره في إثباته الساعد صفة لذاته، قال: وكان من حقه أن يثبت له الموسى أيضًا يريد أنه حيث كان غير منزه له عن صفة من صفات المخلوقين يثبت له الموسى أيضًا الوارد في الحديث مع الساعد ليقطع به كما هو الواقع في شأننا، فإثبات الساعد دونه ترجيح بلا مرجح اهـ.

قلت: وأبو الأحوص هذا راوي الحديث لم أقف على اسمه فيما وقفت عليه من كتب الصحابة اهـ.

وقد جاء في بعض الأحاديث ذكر الحثيات التي هي من متعلقات اليد، ففي فتح الباري عند حديث ابن عباس في الرقاق من البخاري «هؤلاء أمتك وهؤلاء سبعون ألفًا قدامهم لا حساب عليهم ولا عذاب»... إلخ ما نصه، أخرج

الترمذي وحسنه، والطبراني وابن حبان في صحيحه من حديث أبي أمامة رفعه: «وَعَدَنِي رَبِّي أَنْ يُدْخِلَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعِينَ أَلْفًا مَعَ كُلِّ أَلْفٍ سَبْعِينَ أَلْفًا لَا حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَلَا عَذَابَ وَثَلَاثَ حَثَيَاتٍ مِنْ حَثَيَاتِ رَبِّي»، وفي صحيح ابن حبان أيضًا والطبراني بسند جيد من حديث عتبة بن عبد نحوه بلفظ: «ثُمَّ يَشْفَعُ كُلُّ أَلْفٍ فِي سَبْعِينَ أَلْفًا ثُمَّ يَحْثِي رَبِّي ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ بِكَفَّيْهِ» وفيه: فكبر عمر فقال النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ السَّبْعِينَ أَلْفًا يُشَفِّعُهُمُ اللهُ فِي آبَائِهِم وَأُمَّهَاتِهِمْ وَعَشَائِرِهِم وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ أَدْنَى أُمَّتِي الحَثَيَاتُ»، وأخرجه الحافظ الضياء وقال: لا علة له فيما أعلم، قال في الفتح: علته الاختلاف في سنده، ثم قال: قال أبو سعيد الأنماري: قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «وَذَلِكَ يَسْتَوْعِبُ مُهَاجِرِي أُمَّتِي وَيُوَفِّي اللهُ بِقِيَّتَهُمْ مِنْ أَعْرَابِنا»، وأخرج أحمد عن أنس رفعه: «إِنَّ اللهَ وَعَدَنِي أَنْ يُدْخِلَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعمِائَةَ أَلْفٍ، فقال: أبو بكر زدنا يا رسول الله، فقال: هَكَذَا، وجمع كفيه، فقال: زدنا، فقال: وَهَكَذَا، فقال عمر: حسبك إن الله إن شاء أدخل خلقه الجنة بكف واحدة، فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: صَدَقَ عُمَرُ» وسنده جيد اهـ.

وتأويل الحثيات هنا ظاهر بديهي فهو كناية عن الجود وكثرة العطاء بغير عد كما هو شائع في كلام العرب يقولون: فلان يحثو المال حثوًا ولا يعده عدًّا، وورد فيما أخرجه مسلم والبزار عن جابر: «يَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي خَلِيفَةٌ يَحْثِي المَالَ حَثْيًا وَلَا يَعِدُّهُ عَدًّا» وهذا يدل عليه قول عمر: «إن الله إن شاء أدخل خلقه الجنة بكف واحدة» ففهم أن المراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القَدْرِ موكول إلى علم الله تعالى وإرادته اهـ.

* * *

البحث الرابع

في القدم والساق

أما القدم فلم يقع لها ذكر في القرآن وجاء ذكرها في الأحاديث الصحيحة، فمنها ما أخرجه الشيخان وأحمد والترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس، واللفظ لغير البخاري قال: قال رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم: «لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فِيهَا وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ فَيَنْزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ وَلَا يَزَالُ فِي الجَنَّةِ فَضْلٌ حَتَّى يُنْشِئَ اللهُ خَلْقًا آخَرَ فَيُسْكِنَهُم فِي فُضُولِ الجَنَّةِ»، ومنها ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم: «تَحَاجَّتِ الجَنَّةُ وَالنَّارُ فَقَالَتِ النَّارُ أُوثِرْتُ بِالمُتَكَبِّرِينَ وَالمُتَجَبِّرِينَ وَقَالَتِ الجَنَّةُ مَا لِيَ لَا يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطِهِم، فقال الله تعالى للجنة: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وقال للنار: أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلٍّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا فَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولَ قَطْ قَطْ قَطْ فَهُنَاكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَلَا يَظْلِمُ اللهُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا». هذه رواية همام عن أبي هريرة.

ورواية الأعرج عن أبي هريرة فيها: «فَقَالَ اللهُ تَعَالَى لِلجَنَّةِ أَنْتِ رَحْمَتِي وَقَالَ لِلنَّارِ أَنْتِ عَذَابِي أُصِيبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ وَلِكُلٍّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا قَالَ فَأَمَّا الجَنَّةُ فَإِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَأَنَّهُ يُنْشِئُ لِلنَّارِ مَنْ يَشَاءُ فَيُلْقَوْنَ فِيهَا فَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ثَلَاثًا حَتَّى يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ فَتَمْتَلِئ وَيُرَدُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطْ قَطْ قَطْ» اهـ.

وهذه الرواية التي فيها إنشاء خلق للنار تكلم فيها العلماء قال أبو الحسن

القابسي المعروف في هذا الموضع: إن الله ينشئ للجنة خلقًا وأما النار فيضع فيها قدمه قال: ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشئ للنار خلقًا إلا هذا، وأجاب عياض بأن أحدً ما قيل في تأويل القدم أنهم قوم تقدم في علم الله أنه يخلقهم قال: فهذا مطابق للإنشاء، وذكر القدم بعد الإنشاء يرجح أن يكونا متغايرين، وجزم ابن القيم بأنه غلط واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتلئ من إبليس وأتباعه، وكذا أنكر الرواية شيخ الإسلام البلقيني، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] ثم قال: وحمله على أحجار تلقى في النار أقرب من حمله على ذي روح يعذب بغير ذنب.

قال في الفتح: ويمكن التزام أن يكونوا من ذوي الأرواح ولكن لا يعذبون كما في الخَزَنة، ويحتمل أن يراد بالإنشاء ابتداء ادخال الكفار النار، وعبر عن ابتداء الإدخال بالإنشاء فهو إنشاء الإدخال لا الإنشاء بمعنى ابتداء الخلق بدليل قوله: «فَيُلْقَونَ فِيهَا وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ وَأَعَادَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ» ثم قال: «حَتَّى يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ» فحينئذ تمتلئ فالذي يملؤها حتى تقول حسبي هو القدم كما هو صريح الخبر، وهذا يبعده أو يرده ما أخرجه أحمد وعبد بن حميد وابن مردويه عن أبي سعيد مرفوعًا: «فيلقى فيها -أي في النار- أهلُها فتقول: هل من مزيد ويلقى فيها وتقول: هل من مزيد حتى يأتيها ﷻ فيضع قدمه عليها فتنزوي وتقول: قَدْني قَدْني» اهـ.

فهذا صريح في أن طلبها للزيادة ووضع القدم فيها بعد إلقاء أهلها فيها اهـ.

وقال المهلب: هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم: إن لله أن يعذب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا لأن كل شيء ملكه فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم اهـ.

وأهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] و﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨] وغير ذلك، وهو عندهم من جهة الجواز، وأما

الوقوع ففيه نظر، وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه ولقبوله التأويل، وقد قال جماعة من الأئمة: إن هذا الموضع مقلوب، وقال عياض: يحتمل أن يكون معنى قوله عند ذكر الجنة فإن الله لا يظلم من خلقه أحدًا، إنه يعذب من يشاء غير ظالم له كما قال: «أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ» ويحتمل أن يكون راجعًا إلى تخاصم الجنة والنار فإن الذي جعل لكل منهما عدل وحكمة وباستحقاق كل منهما من غير أن يظلم أحدًا، وقال غيره: يحتمل أن يكون ذلك على سبيل التمليح بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠] فعبر عن ترك تضييع الأجر بترك الظلم، والمراد أنه يدخل من أحسن الجنة التي وعد المتقين برحمته.

واختلف في المراد بالقدم، فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة، وهو أن تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله، وخاض كثير من أهل العلم في تأويل ذلك فقال: المراد إذلال جهنم فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلها الله فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القدم، والعرب تستعمل ألفاظ الإعطاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها كقولهم: رغم أنفه وسقط في يده، وقيل: المراد بالقدم الفرط السابق أي يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب.

قال الإسماعيلي: القدم قد يكون اسمًا لما قدم كما يسمى ما خبط من ورق خبطًا فالمعنى: ما قدموا من عمل، وقيل: المراد بالقدم قدم بعض المخلوقين فالضمير لمخلوق معلوم أو يكون هناك مخلوق اسمه قدم أو المراد بالقدم الأخير؛ لأن القدم آخر الأعضاء فيكون المعنى حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها، ويكون الضمير للمزيد، وقال ابن حبان في صحيحه بعد إخراجه هذا من الأخبار التي أطلقت بتمثيل المجاورة: وذلك أن يوم القيامة يلقى في النار من

الأمم والأمكنة التي عصي الله فيها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب فيها موضعًا من الأمكنة المذكورة فتمتلئ لأن العرب تطلق القدم على الموضع قال الله تعالى: ﴿أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ﴾ [يونس: ٢] يريد موضع صدق، وقال الداودي: المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد، والإشارة بذلك إلى شفاعته وهو المقام المحمود؛ فيخرج من النار من كان في قلبه شيء من الإيمان، وتعقب بأن هذا منابذ لنص الحديث لأن فيه يضع قدمه بعد أن قالت: هل من مزيد، والذي قاله مقتضاه أنه ينقص منها، وصريح الخبر أنها تنزوي بما يجعل فيها لا بما يخرج منها، ويحتمل أن يوجه بأن من يخرج منها يبدل عوضهم من أهل الكفر كما حملوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم: «يُعْطَى كُلُّ مُسْلِمٍ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فَيُقَالُ هَذَا فِدَاؤُكَ مِنَ النَّارِ» فإن بعض العلماء قال: المراد بذلك أنه يقع عند إخراج الموحدين وأنه يجعل مكان كل واحد منهم واحدًا من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان الذي خرج؛ وحينئذ فالقدم سبب للعظم المذكور فإذا وقع العظم حصل الملء الذي تطلبه.

ومن التأويل البعيد قول من قال: المراد بالقدم قدم إبليس وأخذه من قوله: «حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ» وإبليس أول من تكبر فاستحق أن يسمى متجبرًا وجبارًا، وظهور بُعد هذا يغني عن تكلف الرد عليه، وقيل: وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع فكأنه قيل: يأتيها أمر الله تعالى فيكفها عن طلب المزيد، وقريب منه ما ذهب إليه بعض الصوفية من أن القدم يكنى بها عن صفة الجلال كما يكنى بها عن صفة الجمال، وقيل: أريد بذلك تسكين فورتها كما يقال للأمر تريد إبطاله: وضعته تحت قدمي أو تحت رجلي، وهذان القولان من أحسن التأويلات.

وأما الرِّجْل المذكورة في بعض الروايات المتقدمة فقد قال ابن الجوزي: يحتمل

أن يراد بالرِّجْل إن كانت محفوظة الجماعة كما تقول: رِجْلٌ من جراد، ومنه ما جاء في أيوب عليه السلام أنه كان يغتسل عريانًا فخرَّ عليه رِجْل من جراد، والتقدير حينئذ يضع فيها جماعة وأضافهم إليه إضافة اختصاص، وذكر هذا الاحتمال بعد أن قال: إن الرواية التي جاءت بلفظ الرِّجْل تحريف من بعض الرواة لظنه أن المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فأخطأ، وبالغ ابن فورك فجزم بأن الرواية بلفظ الرِّجْل غير ثابتة عند أهل النقل، وهو مردود لثبوتها في الصحيحين، وقد أولها غيره بنحو ما تقدم في القدم.

وقيل: إن الرِّجْل تستعمل في الزجر كما تقول: وضعته تحت رجلي، وقيل: إن الرجل تستعمل في طلب الشيء على وجه الجد كما تقول: قام في هذا الأمر على رِجْل، وقال أبو الوفاء بن عقيل: تعالى الله عن أنه لا يعمل أمره في النار حتى يستعين عليها بشيء من ذاته أو صفاته، وهو القائل للنار: كوني بردًا وسلامًا؛ فمن يأمر نارًا أججها غيره أن تنقلب عن طبعها وهو الإحراق فتنقلب كيف يحتاج في نار يؤججها هو إلى استعانة؟! ويفهم جوابه مما وقع في الحديث حيث قال فيه: «وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا فَأَمَّا النَّارُ» فذكر الحديث، وقال فيه: «وَلَا يَظْلِمُ اللهُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا» فإن فيه إشارة على أن الجنة يقع امتلاؤها بمن ينشئهم الله من أجل ملئها، وأما النار فلا ينشئ لها خلقًا بل يفعل فيها شيئًا عبر عنه بما ذكر يقتضي لها أن ينضم بعضها إلى بعض فتصير ملأى ولا تحتمل مزيدًا اهـ.

ومن الأحاديث المذكور فيها القدم ما أخرجه الدارقطني والخطيب عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنه- قال: سئل النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- عن قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فقال: «كُرْسِيُّهُ مَوْضِعُ قَدَمَيهِ وَالعَرْشُ لَا يُقَدَّرُ قَدْرُهُ» وما أخرجه البيهقي وغيره عن أبي موسى الأشعري: «الكُرْسِيُّ مَوْضِعُ القَدَمَينِ وَلَهُ أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ» وفي رواية عن

عمر مرفوعًا: «لَهُ أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ الجَدِيدِ إِذَا رَكِبَ عَلَيهِ مَنْ يُثَقِّلُهُ مَا يَفْضُلُ مِنْهُ أَرْبَعُ أَصَابِعٍ» وفي رواية: «كَأَطِيطِ الرَّحْلِ بِرَاكِبِهِ» والباء سببية؛ فالمخلوقات كلها تئط به أي من أجله اهـ.

وحديث ابن عباس رواه جماعة من الأثبات فوقفوه على ابن عباس، ورفعه شجاع بن مخلد الفلاس وهو ثقة، لكنه ذكره العقيلي في الضعفاء لتفرده برفعه عن غيره من الأثبات، وعلى كل حال فمعنى الحديث أن الكرسي صغير بالإضافة إلى العرش كمقدار كرسي يكون عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير، وقد قال الضحاك: الكرسي الذي تجعل عليه الملوك أقدامهم، ويدل على أن هذا هو المراد ما أخرجه ابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي ذر أنه سأل النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- عن الكرسي فقال: «يَا أَبَا ذَرٍّ مَا السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرَضُونَ السَّبْعُ عِنْدَ الكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ وَإِنَّ فَضْلَ العَرْشِ عَلَى الكُرْسِيِّ كَفَضْلِ الفَلَاةِ عَلَى تِلْكَ الحَلْقَةِ» ويأتي هذا الحديث في أول بحث الاستواء، وحديث عمر قال ابن الجوزي: مختلف فيه جدًّا، ومعنى «ما يفضل منه إلا أربع أصابع» إن كان الضمير راجعًا إلى الرحل ظاهر، وإن كان راجعًا إلى الكرسي فالمعنى أنه قد ملأه بهيبته وعظمته، ويكون هذا ضرب مثل لقدر عظمة الخالق جل جلاله، وما ذكره بعض الرواة فيه من تعبيرهم إذا قعد وإذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سمع له أطيط... إلخ قال ابن الجوزي: هو من تعبيرهم بما يظنونه كما قال القائل: ثم استوى على العرش: أي قعد، قال: وإنما قلنا هذا لأن الخالق تعالى لا يجوز أن يوصف بالجلوس فيفضل ذلك الشيء لأن هذه صفة الأجسام.

ويحتمل أن يكون المعنى أن العرش منصوب كهيئة الدست أي صدر البيت، والكرسي موجود تحته كهيئة الكرسي الموضوع للملك في الدنيا يرقى إلى الدست

عليه، ويضع إذا جلس قدميه عليه، وهي جلسة الجبارين فيما شوهدوا، ولم يرد في هيئته حديث يعول عليه، أما إنه من الجائز أن يكون الحال كذلك والله أعلم بوجه الحكمة في خلقه؛ إذ لا يصح بحال في المعقول أن يكون مقرًّا له، ونحن لا نعلم الحكمة في خلق الذر فكيف نعلم الحكمة في خلق العرش والكرسي؟! فيجب الإيمان بالورود وتنزيه الرب عن الحلول والاتصال اهـ.

ومما جاء فيه ذكر الرِّجْل ما رواه عبيد بن حنين قال: بينا أنا جالس في المسجد إذ جاء قتادة بن النعمان فجلس ثم تحدث ثم قال: انطلق بنا إلى أبي سعيد الخدري فإني قد أخبرت أنه قد اشتكى فانطلقنا حتى دخلنا على أبي سعيد فوجدناه مستلقيًا واضعًا رجله اليمنى على اليسرى فسلمنا عليه وجلسنا؛ فرفع قتادة يده إلى رجل أبي سعيد الخدري وقرصها قرصة شديدة فقال أبو سعيد: سبحان الله يا ابن أم أوجعتني قال: ذلك أردت، إن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَمَّا قَضَى خَلْقَهُ اسْتَلْقَى ثُمَّ وَضَعَ إِحْدَى رِجْلَيهِ عَلَى الْأُخْرَى ثُمَّ قَالَ لَا يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ خَلْقِي أَنْ يَفْعَلَ هَذَا» قال أبو سعيد: لا جرم لا أفعله أبدًا اهـ.

وهذا الخبر رواه البيهقي في الأسماء والصفات وقال: هذا حديث منكر، ولم أكتبه إلا من هذا الوجه، وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل: ما رأيت هذا الحديث في دواوين الشريعة المعتمد عليها، وأما عبيد بن حنين فقال البخاري: لا يصح حديثه في أهل المدينة، وفي الحديث علة أخرى وهي أن قتادة بن النعمان مات في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه وعبيد بن حنين مات سنة خمس ومائة وله خمس وسبعون سنة بتقديم السين في قول الواقدي فتكون روايته عن قتادة منقطعة.

قال الإمام أحمد: ثم لو صح طريقه احتمل أن يكون رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- حدث به عن بعض أهل الكتاب على طريق الإنكار عليهم

فلم يفهم قتادة إنكاره، ومن هذا الفن حديث رويناه أن الزبير سمع رجلًا يحدث عن رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم- فاستمع له الزبير حتى إذا قضى الرَّجُل حديثه قال له الزبير: أنت سمعت هذا من رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم؟ فقال الرجل: نعم، قال: هذا وأشباهه مما يمنعان أن نحدث عن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قد لعمري سمعت هذا من رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- وأنا يومئذ حاضر ولكن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- ابتدأ بهذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حدثه يومئذ فجئت أنت بعد انقضاء صدر الحديث، وذكر الرجل الذي هو من أهل الكتاب فظننت أنه من حديث رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم.

قال ابن الجوزي: وغالب الظن أن الإشارة في حديث الزبير إلى حديث قتادة هذا؛ فإن أهل الكتاب قالوا: إن الله تعالى لما خلق السموات والأرض استراح فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فيمكن أن يكون رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- حكى ذلك عنهم ولم يسمع قتادة أول الكلام، وقد روى عبدالرحمن بن أحمد في كتاب السنة قال: رأيت الحسن قد وضع رجله اليمنى على شماله وهو قاعد فقلت: يا أبا سعيد تكره هذه القعدة فقال: قاتل الله اليهود ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فعرفت ما عَنَى به فأمسكت، قال ابن الجوزي: وإنما أشار الحسن إلى ما ذكرناه عن اليهود وقد صح عن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- وأبي بكر وعمر- رضي الله تعالى عنهما- أنهم كانوا يستلقون ويضعون رِجْلًا على رجل اهـ.

ومنها: ما ذكره ابن الجوزي قال: روت خولة بنت حكيم عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه قال: « إِنَّ آخِرَ وَطْأَةٍ وَطِئَهَا الرَّحْمَنُ بِوَجٍّ» اهـ.

ووج- بتشديد الجيم- أرض الطائف سميت برجل من العمالقة هو أول من نزلها، وهو ابن عبد الجن، وهي آخر وقعة أوقعها الله تعالى بالمشركين على يد رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- سار إليها النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- بعد منصرفه من حنين، وهذا هو معنى «آخر وطأة وطئها الرحمن بوجٍّ» لأنها آخر شدة أوقعها الرحمن على المشركين على يد نبيه- صلى الله تعالى عليه وسلم- فالوطأة معناها الشدة، ومنه قوله -صلى الله تعالى عليه وسلم- في الحديث الصحيح عند البخاري: «اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مُضَرَ» وقول الشاعر:

وَطِئْتَنَا وَطْئًا عَلَى حَنَقٍ وَطْءَ المُقَيَّدِ ثَابِتَ الهَرَمِ

والأصل في هذا المعنى أن من أراد التشديد على أحد وإذلاله وطئه بقدمه فصار كناية عن التشديد والإذاية.

. قال ابن الجوزي: قال القاضي أبو يعلى- يعني المشبه المتقدم ذكره: غير ممتنع على أصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره، وأن ذلك معني بالذات دون الفعل؛ لأنا حملنا قوله: «ينزل ويضع قدمه في النار» على الذات قال: وهذا الرجل يشير بأصولهم إلى ما يوجب التجسيم والانتقال والحركة وهذا مع ما يوجب من التشبيه بعيد من اللغة ومعرفة التواريخ وأدلة المعقول، وإنما اغتر بحديث روي عن كعب أنه قال: «وج مقدس منه عرج الرب إلى السماء ثم قضى خلق الأرض» وهذا لو صح عن كعب احتمل أن يكون حاكيًا عن أهل الكتاب وكان يحكي عنهم كثيرًا، ولو قدرناه من قوله كان معناه أن ذلك المكان آخر ما استوى من الأرض لما خلقت ثم عرج الرب، أي عمد إلى خلق السماء، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] أي قصد إليها بإرادته قصدًا سويًا بلا صارف يلويه ولا عاطف يثنيه، من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدًا مستويًا من غير أن يلوي على شيء، وذكر الراغب أن الاستواء

متى عدي بـ(على) فبمعنى الاستيلاء كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ وإذا عدي بـ(إلى) فبمعنى الانتهاء إلى الشيء إما بالذات أو بالتدبير، وعلى الثاني قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾.

قال ابن الجوزي: ويروى عن أبي هريرة أن النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «لَمَّا أُسْرِيَ بِي مَرَّ بِي جِبْرِيلُ- عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- حَتَّى أَتَى الصَّخْرَةَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ مِنْ هَاهُنَا عَرَجَ رَبُّكَ إِلَى السَّمَاءِ» وهذا رواه بكر بن زياد، وكان يضع الحديث عن الثقات، وعلى تقدير وجوده فمعناه ما تقدم في الذي قبله قال ابن الجوزي: فإن قيل: قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: استوى إلى السماء أي صعد قلنا: صعد أمره؛ إذ لا يجوز عليه التغير والانتقال اهـ.

قلت: ويأتي الكلام في الاستواء مستوفى في البحث العاشر قال ابن الجوزي: ومن أعجب ما رأيت لهم -يعني المشبهين أبا يعلى وجماعته- ما ذكروه عن ابن أبي شيبة أنه قال في كتاب العرش: إن الله تعالى قد أخبرنا أنه صار من الأرض إلى السماء ومن السماء إلى العرش فاستوى على العرش قال: ونحن نحمد الله الذي لم يبخس حظنا من المنقولات ولا من المعقولات ونبرأ من أقوام شانوا مذهبنا فعابنا الناس بكلامهم اهـ.

هذا ما قيل في تأويل القدم والرِّجْل، ولنذكر هنا إتمام الكلام على بعض الأحاديث تتميمًا للفائدة فأقول: قال النووي: هذا الحديث -يعني حديث أبي هريرة السابق في محاجة الجنة والنار- على ظاهره، وأن الله تعالى يخلق في الجنة والنار تمييزًا يدركان به ويقدران على المراجعة والاحتجاج، ويحتمل أن يكون بلسان الحال، وقال المهلب: يجوز أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة وفهمًا وكلامًا والله قادر، على كل شيء قدير، ويجوز أن يكون هذا مجازًا كقولهم: امتلأ الحوض وقال: قطني، والحوض لا يتكلم وإنما هو عبارة عن

امتلائه، وإنه لو كان ممن ينطق لقال ذلك، وكذا في قول النار: هل من مزيد.

وقال صاحب المفهم: يجوز أن يخلق الله ذلك القول فيما شاء من أجزاء الجنة والنار لأنه لا يشترط عقلًا في الأصوات أن يكون محلها حيًّا على الراجح، ولو سلمنا الشرط لجاز أن يخلق الله في بعض أجزائهما الجمادية حياة لاسيما وقد قال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِيَ ٱلْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤]، إن كل ما في الجنة حي، ويحتمل أن يكون ذلك بلسان الحال، والأول أولى، وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الآخر بمن يسكنها فتظن النار أنها بمن ألقي فيها من عظماء الدنيا أبر عند الله من الجنة، وتظن الجنة أنها بمن أسكنها من أولياء الله تعالى أبر عند الله؛ فأجيبتا بأنه لا فضل لإحداهما على الأخرى من طريق من يسكنهما، وفي كلامهما شائبة شكاية إلى ربهما إذ لم تذكر كل واحدة منهما إلا ما اختصت به، وقد رد الله الأمر في ذلك إلى مشيئته وضعفاء الناس وسَقَطهم- بفتحتين- جمع ساقط وهو النازل القدر الذي لا يؤبه له، وسقط المتاع: رديئه، المراد بهم أهل الإيمان الذي لم يتفطنوا للشبه ولم يوسوس لهم الشياطين بشيء من ذلك، فهم أهل عقائد صحيحة وإيمان ثابت وهم الجمهور، وأما أهل العلم والمعرفة فهم بالنسبة إليهم قليل، وكونهم ساقطون محتقرون إنما هو بالنسبة إلى ما عند الأكثر من الناس، وعند الله تعالى هم العظماء رفعاء الدرجات لكنهم بالنسبة إلى ما عند أنفسهم لعظمة الله عندهم وخضوعهم له في غاية التواضع لله تعالى والذلة في عباده؛ فوصفهم بالضعف والسقط بهذا المعنى صحيح أو المراد بالحصر في قول الجنة: «إلا ضعفاء الناس» الأغلب؛ ولذا قال الداودي: يؤخذ من الحديث أن الأشياء توصف بغالبها لأن الجنة قد يدخلها غير الضعفاء، والنار قد يدخلها غير المتكبرين، وفي الحديث اتساع الجنة والنار بحيث تَسَعُ كل من كان ومن يكون إلى يوم القيامة وتحتاج إلى

زيادة.

وأما الساق: فقد جاء في القرآن غير مضاف إليه تعالى في قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وأخرج الشيخان والنسائي وابن المنذر وابن مردويه عن أبي سعيد قال: سمعت النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يقول: «يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِيَاءً وَسُمْعَةً فَيَذْهَبُ لِيَسْجُدَ فَيَعُودَ ظَهْرُهُ طَبَقاً وَاحِدًا» اهـ.

وأخرجه البخاري في حديث الشفاعة الطويل عن أبي سعيد أيضًا وفيه: فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون: الساق؛ فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن... إلخ، وأخرج إسحاق بن راهويه في مسنده والطبراني والدارقطني في الرؤية، والحاكم وصححه، وابن مردويه وغيرهم عن ابن مسعود عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ يَومَ القِيامَةِ وَيَنزِلُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ فَيُنَادِي مُنَادِيًا أَيُّها النَّاسُ أَلَمْ تَرْضَوا مِنْ رَبِّكُم الَّذِي خَلَقَكُم وَصَوَّرَكُم وَرَزَقَكُم أَنَّ مَوَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ مِنكُم مَا كَانَ يَعْبُدُ فِي الدُّنْيَا وَيَتَوَلَّى البَعْضُ ذَلِكَ عِدلًا مِنْ رَبِّكُم، قَالُوا: بَلَى قَالَ: فَلْيَنْطَلِقْ كُلُّ إِنْسَانٍ مِنكُم إِلَى مَا كَانَ يَتَوَلَّى فِي الدُّنْيَا وَيَتَمَثَّلُ لَهُم مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الدُّنْيَا وَيُمَثَّلُ لِمَنْ كَانَ يَعْبُدُ عِيسَى ﷺ شَيْطَانُ عِيسَى وَكَذَا يُمَثَّلُ لِمَنْ كَانَ يَعْبُدُ عُزَيرًا حَتَّى يُمَثَّلَ لَهُم الشَّجَرُ وَالعُودُ وَالحَجَرُ وَيَبْقَى أَهْلُ الإِسْلَامِ جُثُومًا فَيَتَمَثَّلُ لَهُم الرَّبُّ ﷻ فَيَقَالُ لَهُم مَا لَكُم لَمْ تَنْطَلِقُوا كَمَا انْطَلَقَ النَّاسُ فَيَقُولُونَ: إِنَّ لَنَا رَبًّا مَا رَأَيْنَاهُ بَعْدُ فَيَقُولُ: فَبِمَ تَعْرِفُونَ رَبَّكُم إِنْ رَأَيْتُمُوهُ قَالُوا: بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ عَلَامَةٌ إِنْ رَأَيْنَاهُ عَرَفْنَاهُ قَالَ وَمَا هِيَ قَالُوا: يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ فَيَكْشَفُ عِنْدَ ذَلِكَ» الحديث اهـ.

وهذا الحديث مثل الآية ليست فيه إضافة الساق إلى الله تعالى إنما فيه (ساق) بالتنكير كما في الآية.

وقد قال في فتح الباري عند الحديث الأول: وقع في هـذا الموضع «يكشف ربنا عن ساقه» وهو من رواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بـن أسـلم فأخرجها الإسماعيلي كذلك ثم قال: في قوله «عن ساقه» نكرة ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم بلفظ «يكشف عن ساق» قال الإسماعيلي: هذه أصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة، لا يظن أن الله ذو أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين، تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شيء اهـ.

قلت: أخرج البخاري حديث الشفاعة بطوله في الرقاق عـن أبي هريـرة ولم يذكر فيه الكشف عن الساق أصلًا، وأنكر سعيد بـن جبير إضـافة الـساق إليـه تعالى فيما أخرجه عبد بن حميد وابن المنذر عنه أنه سئل عن الآية فغـضب غـضبًا شديدًا وقال: إن أقوامًا يزعمون أن الله تعالى يكشف عن ساقه وإنما يكشف عـن الأمر الشديد، وعلى كل حال الساق مضاف إليه تعالى أو منكر في الكـشف عنـه تأويلات كثيرة:

قيل: كشفها والتشمير عنها مثل في شدة الأمـر وصـعوبة الخطـب حتـى إنـه يستعمل بحيث لا يتصور ساق بوجه كما في قول حاتم:

أَخُو الحَرْبِ إِنْ عَضَّتْ بِهِ الحَرْبُ عَضَّهَا ... وَإِنْ شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا الحَرْبُ شَمَّرَا

وقال الآخر:

عَجِبْتُ مِـنْ نَفْسِي وَمِـنْ إِشْفَاقِهَا ... وَمِـنْ طِـرَادِ الخَيْـلِ عَـنْ أَرْزَاقِهَـا

فِي سَـنَةٍ قَـدْ كَـشَفَتْ عَـنْ سَـاقِهَا ... حَمْـرَاءَ تَـبْرِي اللَّحْـمَ عَـنْ عِرَاقِهَـا

وأصله تشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب فإنهن لا يفعلـن ذلـك إلا إذا عظم الخطب واشتد الأمر فيذهلن عن الستر بذيل الصيانة، وإلى نحو هذا ذهب مجاهد وإبراهيم النخعي وعكرمة وجماعة، وقد روي عن ابن عباس أيضًا أخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه، والبيهقي في الأسـماء

والصفات من طريق عكرمة عنه أنه سئل عن ذلك فقال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن -يعني أو السنة- فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر:

صَبْرًا عِنَاقُ إِنَّهُ شَرُّ بَاقِ   قَدْ سَنَّ لِي قَوْمُكَ ضَرْبَ الْأَعْنَاقِ

وَقَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَى سَاقِ

والروايات عنه رضي الله تعالى عنه في هذا المعنى كثيرة.

وقيل: ساق الشيء أصله الذي به قوامه كساق الشجر وساق الإنسان، والمراد: يكشف عن أصل الأمر فتظهر حقائق الأمور وأصولها بحيث تصير عيانًا، وإليه يشير كلام الربيع بن أنس فقد أخرج عبد بن حميد عنه أنه قال في ذلك: يوم يكشف الغطاء، وكذا ما أخرجه البيهقي عن ابن عباس أيضًا قال: حين يكشف الأمر وتبدو الأعمال، وأخرج أبو يعلى عن أبي موسى مرفوعًا في قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ قال: عن نور عظيم فيخرون له سجدًا، وعند الحاكم عن ابن عباس هو يوم كرب وشدة، قال الخطابي: فيكون المعنى يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب، وقال ابن فورك: معناه ما يتجدد للمؤمنين من الفوائد والألطاف، وقال المهلب: كشف الساق للمؤمنين رحمة ولغيرهم نقمة، وقال الخطابي: قد يطلق ويراد به النفس، ومنه قول علي ﷺ لما قالت الشراة: لا حكم إلا لله تعالى قال: لابد من محاربتهم ولو تلفت ساقي، وقيل: معنى كشف الساق زوال الخوف والهول الذي غيرهم حتى غابوا عن رؤية عوراتهم؛ فالكشف إذًا معناه الرفع والإزالة.

وفي الفخر الرازي في تفسير هذه الآية: يوم يكشف عن ساق جهنم أو عن ساق العرش أو عن ساق ملك مهيب عظيم، واللفظ لا يدل إلا على ساق فأما أن ذلك الساق ساق أي شيء هو فليس في اللفظ ما يدل عليه، وأما ما رواه أبو

يعلى البغدادي المشبه عن ابن مسعود أنه قال: يكشف عن ساقه اليمنى فتضيء من نور ساقه الأرض فقد قال فيه ابن الجوزي: إن إسناده لابن مسعود كذب لأنه محال، ولا تثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات، ولا توصف ذاته بنور شعاعي تضيء به الأرض، واحتجاجه بالإضافة ليس بشيء لأنه إذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه اهـ.

وفي حديث الساق هذا ذكر الصورة والإتيان من المتشابه، ويأتي الكلام عليهما إن شاء الله تعالى في بحث الصورة اهـ.

* * *

البحث الخامس

في الشيء والذات والجنب

أما لفظ الشيء فقد جاء إطلاقه على الله تعالى في القرآن والحديث، أما القرآن فقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، قال البخاري: في جامعه باب ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ فسمى الله تعالى نفسه شيئًا وسمى النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - القرآن شيئًا وهو صفة من صفات الله وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فأقول قبل تقرير الآيتين وجلب الأحاديث: اعلم أن الشيء عند أهل السنة يطلق على الموجود كما قال صاحب الإضاءة وغيره:

وَيُطْلَقُ الشَّيْءُ عَلَى المَوجُودِ لَا غَيْرِهِ فِي المَذْهَبِ المَحْمُودِ

فالجمهور من أهل السنة على ألا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن المعدوم ليس بشيء، فقد قالوا: ما من شأنه أن يعلم إما أن يكون متحققًا في الخارج وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما، وذهب بعض الأشاعرة وهو أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين في قوله الأول، وبعض المعتزلة إلى أن الواسطة بين الموجود والمعدوم أمر حق وهو الحال كالوجود؛ ولهذا قالوا: ما من شأنه أن يعلم إما ألا يكون له تحقق في الخارج أصلًا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم أو يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه لا بتبعية الغير وهو الموجود، أو باعتبار غيره وهو الحال، فهذا التقسيم منبئ عن الواسطة وهي الحال، وعرفوا الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله: (صفة) يخرج الذات لأنها لا تكون حالًا، وقوله: (لموجود) يخرج صفة المعدوم لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالًا، وقوله: (لا موجودة) يخرج الأعراض لأنها متحققة

باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال، وقوله: (ولا معدومة) يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنها معدومات لا أحوال، وذهب أكثر المعتزلة إلى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج اهـ.

فقد بَانَ لك أن أهل السنة متفقون على أن كل موجود يطلق عليه شيء، وربنا تبارك وتعالى ذات موجودة قديمة متصفة بصفات الكمال منزهة عن صفات النقائص، فإطلاق شيء عليها مما لا يقول أحد بخلافه لا من أهل السنة ولا من أهل الاعتزال إلا ما قيل عن الجهمية من أنهم يمنعون إطلاق شيء على الله تعالى ويقولون: إن الشيء اسم للحادث، وإلا ما قيل عن هشام من أنه اسم للجسم.

واحتجت الجهمية في منع إطلاق الشيء عليه بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فقالوا: لا يطلق عليه إلا ما دل على صفة من صفات الكمال، والشيء ليس كذلك، والجهمية يمنعون إطلاق كل صفة من الصفات التي تطلق على المخلوقات كالسميع والبصير والمتكلم على الله تعالى كما مر في المقدمة في حقيقة التوحيد فلا عبرة بكلامهم، ولا دليل لهم في الآية التي استدلوا بها؛ لأن الدعاء في الآية إما بمعنى التسمية أي فسموه بها ولا تسموه بما لم يُسَمِّ به نفسه أو بمعنى النداء أي نادوه بها، وليس إطلاق لفظ (شيء) عليه داخلًا في معنى التسمية فلم يقل أحد: إنه اسم من أسمائه تعالى ولا داخلًا في النداء.

وإذا قلنا: إن إطلاق لفظ شيء عليه داخل في التسمية فالجواب أن التسمية متوقفة على ما ورد من الشارع التسمية به، وإطلاق لفظ الشيء عليه ورد في الآيتين المتقدمتين ويأتي في الأحاديث، وتقرير وجه الاستدلال بالآية الأولى هو أن أي كلمة يراد بها بعض ما تضاف إليه فإذا كانت استفهامية كان جوابها مسمى باسم ما أضيفت إليه، وقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ جواب، أي الله أكبر شهادة،

فالله مبتدأ محذوف أو الجلالة خبر مبتدأ محذوف أي ذلك الشيء هو الله، فعلى هذا يصح إطلاق (شيء) على الله، وذلك لأن الشيء اسم للموجود ولا يطلق على المعدوم كما مر، والله تعالى موجود فيكون شيئًا، ولذلك نقول: الله تعالى شيء لا كالأشياء، وتقرير الاستدلال بالآية الأخيرة ينبني على أن الاستثناء فيها متصل فإنه يقتضي اندراج المستثنى في المستثنى منه وهو الراجح والأصل؛ فيكون لفظ (شيء) مطلقًا على الله تعالى، وقيل: إن الاستثناء منقطع، والتقدير: لكن هو سبحانه لا يهلك.

واعلم أن الشيء يساوي الموجود لغة وعرفًا، وأما قولهم: فلان ليس بشيء، فهو على طريق المبالغة في الذم فلذلك وصفه بصفة المعدوم، وأشار ابن بطال إلى أن البخاري انتزع هذه الترجمة من كلام عبدالعزيز بن يحيى المكي فإنه قال في كتاب الحيدة: سمى الله تعالى نفسه شيئًا إثباتًا لوجوده ونفيًا للعدم عنه، وكذا أجرى على كلامه ما أجراه على نفسه، ولم يجعل لفظ (شيء) من أسمائه بل دل على نفسه أنه شيء تكذيبًا للدهرية ومنكري الإلهية من الأمم، وسبق في علمه أنه سيكون من يلحد في أسمائه ويلبس على خلقه ويدخل كلامه في الأشياء المخلوقة ثم وصف كلامه بما وصف به نفسه فقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] وقال تعالى: ﴿أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣] فدل على كلامه بما دل على نفسه ليعلم أن كلامه صفة من صفات ذاته، فكل صفة تسمى شيئًا يعني أنها موجودة، وحكى ابن بطال أيضًا أن في هذه الآيات ردًا على من زعم أنه لا يجوز أن يطلق على الله (شيء) كما صرح به عبدالله الناشئ المتكلم وغيره، وردًا على من زعم أن المعدوم شيء، وقد أطبق العلماء على أن لفظ (شيء) يقتضي إثبات موجود، وعلى أن لفظ (لا شيء) يقتضي نفي موجود إلا ما تقدم من إطلاقهم ليس بشيء في الذم فإنه من طريق

المجاز اهـ.

قلت: دليل المعتزلة على أن المعدوم الممكن شيء هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، والجواب عن هذا أن إطلاق شيء في الآيتين من باب المجاز المرسل باعتبار ما يئول إليه بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] فنفى عنه الشيئية قبل خلقه فدل ذلك على أن إطلاقه عليه في الآيتين من باب المجاز، وبدليل إطلاقه على الممتنع الذي لا يجوزون هم إطلاقه عليه فيما أخرجه الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - وقد سأله رجل فقال: إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري يقول: «لَا يَلْقَى ذَلِكَ إِلَّا مُؤْمِنٌ» اهـ. وروي نحوه عن معاذ بن جبل اهـ.

ففي هذا الحديث إطلاق (الشيء) على الممتنع الذي لا يجوز للإنسان أن ينطق به فدل ذلك على أن إطلاقه على غير الموجود من باب المجاز اهـ.

وقول البخاري: «وسمى النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - القرآن شيئًا» يشير به إلى ما أخرجه هو عن سهل بن سعد قال النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - لرجل: «أَمَعَكَ مِنَ القُرْآنِ شَيْءٌ»، قال: نعم، سورة كذا وسورة كذا لسور سماها - الحديث الطويل في قصة الواهبة نفسها، وتوجيه كلامه هو أن بعض القرآن قرآن، وقد سماه النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- شيئًا اهـ.

وأخرج البخاري عن عمران بن حصين قال: دخلت على النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - وعلقت ناقتي بالباب فأتاه ناس من بني تميم إلى أن قال: قالوا: قبلنا يا رسول الله قالوا: جئنا نسألك عن هذا الأمر قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ...» إلخ، هذه روايته عنه في بدء الخلق،

وأخرجه عنه في التوحيد بلفظ: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيءٌ قَبْلَهُ» وفي رواية أبي معاوية عند الإسماعيلي: «كَانَ اللهُ قَبْلَ كُلِّ شَيءٍ» وهو بمعنى: كان الله ولا شيء معه، وفي جميع روايات هذا الحديث التصريح بإطلاق لفظ (شيء) عليه تعالى.

قال في الفتح: والقصة متحدة فاقتضى ذلك أن الرواية وقعت بالمعنى ولعل راويها أخذها من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث ابن عباس: «أَنْتَ الأَوَّلُ فَلَيسَ قَبْلَكَ شَيءٌ»، ورواية بدء الخلق ورواية أبي معاوية أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية التوحيد: قال في الفتح في كتاب التوحيد: وهي من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في التوحيد على غيرها مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس، والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق اهـ.

قلت: إنما كان الجمع يقتضي ذلك لموافقة الروايات الأخر لرواية بدء الخلق ولأنها سالمة من الإيهام الذي يتمسك به أهل الزيغ من وجود حوادث لا أول لها، وقوله: (ووقفت في كلام)... إلخ، إشارة منه إلى تصحيح ما ينسب إليه من قوله بحوادث لا أول لها؛ إذ لولا قوله بذلك ما خرج عن الجمع الذي هو الأصل إلى الترجيح، ورجح غير مرجح لإيهامه ما يناسب زيغه، وقوله: «إن هذه من مستبشع المسائل المنسوبة إليه» هذه خفيفة بالنسبة لما يروى عنه مما هو أبشع وأقبح اهـ.

وفي الحديث دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما؛ لأن كل ذلك غير الله تعالى، ويكون قوله: (وكان عرشه على الماء) معناه أنه خلق الماء سابقًا ثم خلق العرش على الماء، وقد وقع في قصة نافع بن زيد الحميري بلفظ: «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ ثُمَّ خَلَقَ القَلَمَ فَقَالَ: اكْتُبْ مَا هُوَ كَائِنٌ ثُمَّ خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا فِيهِنَّ» فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش اهـ.

وقال الطيبي: لفظة (كان) في الموضعين بحسب حال مدخولها فالمراد بالأول الأزلية والقِدَم وبالثاني الحدوث بعد العدم، ثم قال: فالحاصل أن عطف قوله: (وكان عرشه على الماء) على قوله (كان الله) من باب الإخبار عن حصول الجملتين في الوجود وتفويض الترتيب إلى الذهن؛ فـ(الواو) فيه بمنزلة (ثم). وقال الكرماني: قوله (وكان عرشه على الماء) معطوف على قوله (كان الله) ولا يلزم منه المعية إذ اللازم من (الواو) العاطفة الاجتماع في أصل الثبوت وإن كان هناك تقديم وتأخير قال غيره: ومن ثم جاء قوله: «ولم يكن شيء غيره» لنفي توهم المعية، وقال الراغب: (كان) عبارة عما مضى من الزمان لكنها في كثير من وصف الله تعالى تنبئ عن معنى الأزلية كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠] قال: وما استعمل في وصف شيء متعلقًا بوصف له هو موجود فيه فللتنبيه على أن ذلك الوصف لازم له أو قليل الانفكاك عنه كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧] وإذا استعمل في الزمن الماضي جاز أن يكون المستعمل على حاله وجاز أن يكون قد تغير نحو: كان فلان كذا ثم صار كذا اهـ.

هذا ما قيل في إطلاق لفظ الشيء عليه تعالى.

وأما الذات فليس لها ذكر في القرآن، وقد قال البخاري: باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله ﷻ، وأورد في ذلك حديث أبي هريرة قال: بعث رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- عشرة فيهم خبيب الأنصاري فأخبرني عبيدالله بن عياض أن ابنة الحارث أخبرته أنهم حين اجتمعوا استعار منها موسى يستحد بها فلما خرجوا من الحرم ليقتلوه قال خبيب الأنصاري:

وَلَستُ أُبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا عَلَى أَيِّ شِقٍّ كَانَ لله مَصْرَعِي

وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَأْ ... يُبَارِكْ عَلَى أَوْصَالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

فقتله ابن الحارث فأخبر النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- أصحابه خبرهم يوم أصيبوا اهـ.

قال البخاري مستدلًا بالحديث على جواز إطلاق الذات على الله تعالى: قال خبيب: «وذلك في ذات الإله» فذكر الذات باسمه تعالى أي متلبسًا باسم الله أو ذكر حقيقة الله بلفظ الذات قاله الكرماني، قال في الفتح: وظاهر لفظه أن مراده أضاف لفظ الذات إلى اسم الله تعالى وسمعه النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- فلم ينكره فكان جائزًا.

واعترض الشيخ تقي الدين السبكي بأن قوله: «في ذات الإله» ليس فيه دلالة على الترجمة؛ لأنه لم يرد بالذات الحقيقة التي هي مراد البخاري وإنما مراده: وذلك في طاعة الله أو في سبيل الله، وقد يجاب بأن غرضه جواز إطلاق الذات في الجملة، وقد ترجم البيهقي في الأسماء والصفات ما جاء في الذات وأورد فيه حديث أبي هريرة المتفق عليه في قوله: «لم يكذبْ إبراهيمُ- عليه الصلاة والسلام- إلا ثلاثَ كذباتٍ: اثنتين منهن في ذات الإله ﷻ قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]...» إلخ.

وقال شراح الحديث: إنما خصهما بذلك لأن قصة سارة وإن كانت أيضًا في ذات الله لكن تضمنت حظًّا لنفسه ونفعًا له بخلاف الاثنتين المذكورتين فإنهما في ذات الله محضًا، وقد وقع في رواية هشام بن حسان أن إبراهيم لم يكذب قط إلا ثلاث كذبات كل ذلك في الله، وفي حديث ابن عباس عند أحمد: «وَاللهِ إِنْ جَادَلَ بِهِنَّ إِلَّا عَنْ دِينِ اللهِ»، وأورد البيهقي أيضًا حديث الباب المذكور وحديث ابن عباس: «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللهِ» موقوف وسنده جيد كذا قال في الفتح خلافًا لما في تمييز الطيب من الخبيث من أن أسانيده ضعيفة، وأورد

أيضًا حديث أبي الدرداء: «لا تفقهُ كلَّ الفقهِ حتى تمقتَ الناسَ في ذاتِ الله» ورجاله ثقات إلا أنه منقطع.

قال في الفتح: ولفظ (ذات) في الأحاديث المذكورة بمعنى (من أجل) أو بمعنى (حق) ومثله قول حسان:

وَإِنَّ أَخَا الْأَحْقَافِ إِذَا قَامَ فِيهِمُ ... يُجَاهِدُ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَيَعْدِلُ

والذي يظهر أن المراد جواز إطلاق لفظ (ذات) لا بالمعنى الذي أحدثه المتكلمون ولكنه غير مردود إذا عرف أن المراد به النفس لثبوت لفظ النفس في الكتاب العزيز، وقال الراغب: الذات هي تأنيث (ذو) وهي كلمة يتوصل بها إلى الوصف بأسماء الأجناس والأنواع، وتضاف إلى الظاهر دون المضمر وتثنى وتجمع ولا يستعمل شيء منها إلا مضافًا، وقد استعاروا لفظ (الذات) لعين الشيء واستعملوها مفردة ومضافة وأدخلوا عليها الألف واللام وأجروها مجرى النفس والخاصة، وليس ذلك من كلام العرب.

وقال عياض: ذات الشيء نفسه وحقيقته، وقد استعمل أهل الكلام الذات بالألف واللام وغلطهم أكثر النحاة وجوزه بعضهم؛ لأنها ترد بمعنى النفس وحقيقة الشيء وجاء في الشعر لكنه شاذ، واستعمال البخاري لها دالٌّ على أن المراد بها نفس الشيء على طريقة المتكلمين في حق الله تعالى ففرق بين النعوت والذات، وقال ابن برهان: إطلاق المتكلمين الذات في حق الله تعالى من جهلهم لأن (ذات) تأنيث (ذو) وهو جلت عظمته لا يصح له إلحاق تاء التأنيث ولهذا امتنع أن يقال له: علامة، وإن كان أعلم العالمين، وقولهم: «الصفات الذاتية» جهل منهم لأن النسب إلى ذات: ذوي، وقال التاج الكندي في الرد على الخطيب ابن نباتة في قوله: «كنه ذاته» ذات بمعنى صاحبة تأنيث ذو، وليس لها في اللغة مدلول غير ذلك، وإطلاق المتكلمين وغيرهم الذات بمعنى النفس خطأ عند

المحققين، وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الاسمية فلا محذور؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [فاطر: ٣٨] أي بنفس الصدور وقد حكى المطرزي: كل ذات شيءٌ وليس كل شيء ذاتًا، وأنشد أبو الحسين بن فارس:

فَنِعْمَ ابْنُ عَمِّ القَومِ فِي ذَاتِ مَالِهِ ... إِذَا كَانَ بَعْضُ القَومِ فِي مَالِهِ وَفْرُ

ويحتمل أن تكون (ذات) هنا مقحمة كما في قولهم: ذات ليلة، وقال النووي في تهذيبه: وأما قولهم- أي الفقهاء- في باب الإيمان: «فإن حلف بصفة من صفات الذات»، وقول المهذب: «اللون كالسواد والبياض أعراض تحل الذات» فمرادهم بالذات الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين، وقد أنكره بعض الأدباء وقال: لا يعرف في لغة العرب ذات بمعنى حقيقة قال: وهذا الإنكار منكر، فقد قال الواحدي في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١] قال ثعلب: أي الحالة التي بينكم؛ فالتأنيث عنده للحالة، وقال الزجاج: معنى ذات حقيقة، والمراد بالبين الوصل فالتقدير: فأصلحوا حقيقة وصلكم قال: فذات عنده بمعنى النفس وقال غيره: ذات هنا كناية عن المنازعة فأمروا بالموافقة اهـ. وأخرج البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «خَيْرُ نِسَاءٍ رَكِبْنَ الإِبِلَ نِسَاءُ قُرَيْشٍ أَحْنَاهُ عَلَى وَلَدٍ وَأَرْعَاهُ عَلَى زَوْجٍ فِي ذَاتِ يَدِهِ» اهـ.

قال قاسم بن ثابت: ذات يد وذات بيننا ونحو ذلك صفة لمحذوف مؤنث يعني الحال التي هي بينهم، والمراد بذات يده ماله ومكسبه، وأما قولهم: «لقيته ذات يوم» فالمراد لقاة أو مرة فلما حذف الموصوف وبقيت الصفة صارت كالحال اهـ.

فقد بان مما ذكر أن «ذات» عند المتكلمين بمعنى النفس وأنها وردت في لغة

العرب بذلك المعنى ندورًا، وأنها وردت في لغتهم كثيرًا خارجة عن معناها الأصلي الذي هو صاحبة، وهذا يرجح ما ذهب إليه البخاري من أن الذات معناها الحقيقة اهـ.

لكن قد اتفق المحققون على «أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق»، وذهب بعض أهل الكلام إلى أنها من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات وإنما تمتاز عنها بالصفات التي تختص بها كوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام، وتعقب بأن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فيلزم من دعوى التساوي المحال، وبأن أصل ما ذكروه قياس الشاهد على الغائب وهو أصل كل خبط، والصواب الإمساك عن أمثال هذه المباحث والتفويض إلى الله تعالى في جميعها والاكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه إثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال، وبالله تعالى التوفيق اهـ.

وأما الجنب فقد جاء في القرآن في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] وأجمع المسلمون على أن هذه الآية لا يمكن إبقاء الكلام فيها على حقيقته لتنزهه ﷻ عن الجنب بالمعنى الحقيقي، واختلف العلماء في تأويله:

قال الراغب: أصل الجنب الجارحة ثم يستعار للناحية والجهة التي تليها كعادتهم في استعارة سائر الجوارح لذلك نحو: اليمين والشمال، والمراد هنا الجهة مجازًا أو الكلام على حذف مضاف أي في جنب طاعة الله، والتفريط في جهة الطاعة كناية عن التفريط في الطاعة نفسها؛ لأن من ضيع جهة ضيع ما فيها بطريق الأولى الأبلغ لكونه بطريق برهاني كقول زياد الأعجم:

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى ... فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الحشْرَجِ

وقد قال الزمخشري: الجنب الجانب يقال: أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته،

وفلان لين الجنب والجانب ثم قالوا: فرط في جنبه أو في جانبه يريدون في جنبه أي في حقه تعالى أي ما يحق له سبحانه ويلزم وهو طاعته ﷻ، وعلى هذا قول سابق البربري:

أَمَا تَتَّقِينَ اللهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ   لَهُ كَبِدٌ حُرَّى عَلَيكِ تَقَطَّعُ

أي في حق، وقال العلامة القاسمي: أي في جانب أمره ونهيه إذ لم أتبع أحسن ما أنزل، وقال الإمام: سمي الجنب جنبًا لأنه جانب من جوانب الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه؛ فلما حصلت المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازمًا للشيء وتابعًا له لا جرم حسن إطلاق الجنب على الحق والأمر والطاعة، وقول ابن عباس: يريد على ما ضيعت من ثواب الله، ومقاتل: على ما ضيعت من ذكر الله، ومجاهد والسدي: على ما فرطت في أمر الله، والحسن: في طاعة الله، وسعيد بن جبير: في حق الله، بيان لحاصل المعنى، وقيل: الجنب مجاز عن الذات كالجانب، وضعف بأن الجنب لا يليق إطلاقه عليه تعالى ولو مجازًا، وقال ابن الجوزي: في جنب الله أي في طاعته وأمره لأن التفريط لا يقع في ذاته، وأما الجنب المعهود من ذي الجوارح فلا يقع فيه تفريط، وقال ابن حامد: نؤمن بأن لله تعالى جنبًا بهذه الآية، قال ابن الجوزي: فواعجبًا من عدم العقول إذا لم يتهيأ التفريط في جنب مخلوق فكيف يتهيأ في صفة الخالق جل جلاله، وأنشد ثعلبة:

خَلِيلَيَّ كُفَّا وَاذْكُرَا اللهَ فِي جَنْبِي

أي في أمري، وقال الألوسي: لم أقف على عد أحد من السلف إياه من الصفات السمعية ولا يعول على ما في المواقف، وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير وهم مجمعون على التنزيه، سبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وقد مر قول ابن دقيق العيد: نقول في الصفات المشكلة إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله تعالى، ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريبًا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيدًا توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه، وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [مريم: ٥٦] فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه... إلخ ما مر، فقد صرح بأن الجنب حمله على الحق شائع في كلام العرب لا يتوقف على شيء اهـ.

هذا ما قيل في الجنب اهـ.

* * *

البحث السادس

في الشخص والغيرة والصورة والإتيان

أما لفظ الشخص فقد جاء في حديث المغيرة بن شعبة أخرجه مسلم عنه من طريق القواريري وأبي كامل وزائدة، وأخرجه البخاري من طريق عبيدالله بن عمرو الرقي بصورة التعليق، ووصله عنه الدارمي وأبو عوانة في صحيحه، ولفظ الحديث قال المغيرة: قال سعد بن عبادة: لو رأيت رجلًا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقال: «تَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ وَالله لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي وَلَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ الله وَمِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ الله حَرَّمَ الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيهِ الْعُذْرَ مِنَ الله وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ المُنْذِرِينَ وَالمبَشِّرِينَ وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيهِ المِدْحَةَ مِنَ الله وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللهُ الجَنَّةَ» اهـ.

وأكثر الروايات: «لَا أَحَدَ أَغْيَرُ مِنَ الله» قال ابن بطال: أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به، وقد منعت منه المجسمة مع قولهم: إنه جسم لا كالأجسام، قال في الفتح: كذا قال والمنقول عنهم خلاف ما قال، وقال الإسماعيلي: ليس في قوله: «لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ الله» إثبات أن الله شخص بل هو كما جاء: «مَا خَلَقَ اللهُ أَعْظَمَ مِنْ آيَةِ الكُرْسِيِّ» فإنه ليس فيه إثبات أن آية الكرسي مخلوقة بل المراد أنها أعظم المخلوقات وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل حسنة الخلق: «ما في الناس رجل يشبهها» يريد تفضيلها على الرجال لا أنها رجل.

وقال ابن بطال: اختلف ألفاظ هذا الحديث فلم يختلف في حديث ابن مسعود أنه بلفظ: «لَا أَحَدَ» فظهر أن لفظ (شخص) جاء موضع (أحد) فكأنه

من تصرف الراوي، ثم قال علي: إنه من باب المستثنى من غير جنسه كقوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] وليس الظن من نوع العلم فالتقدير أن الأشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرتها وإن تناهت غيرة الله تعالى وإن لم يكن شخصًا بوجه.

وأما الخطابي فبنى على أن هذا التركيب يقتضي إثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الإنكار وتخطئة الراوي فقال: إطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز؛ لأن الشخص لا يكون إلا جسمًا مؤلفًا فخليق ألا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون تصحيفًا من الراوي، ودليل ذلك أن أبا عوانة روى هذا الخبر عن عبدالملك ولم يذكرها، ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبي بكر بلفظ (شيء)، والشيء والشخص في الوزن سواء فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم، وليس كل من الرواة يراعي لفظ الحديث حتى لا يتعداه بل كثير منهم يحدث بالمعنى، وليس كلهم فهمًا بل كلام بعضهم جفاء وتعجرف، فلعل لفظ شخص جرى على هذا السبيل إن لم يكن غلطًا من قبيل التصحيف السمعي قال: ثم إن عبيدالله بن عمرو انفرد عن عبدالملك فلم يتابع عليه واعتوره الفساد من هذه الأوجه، وقد تلقى هذا منه ابن فورك فقال: لفظ الشخص غير ثابت من طريق السند فإن صح فبيانه في الحديث الآخر، وهو قوله «لَا أَحَدَ»؛ فاستعمل الراوي لفظ (شخص) موضع (أحد) قال: وإنما منعنا من إطلاق لفظ الشخص أمور:

أحدها: أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع.

والثاني: الإجماع على المنع منه.

والثالث: أن معناه الجسم المؤلف المركب اهـ.

قال في الفتح: وطعن الخطابي ومن تبعه في السند مبني على تفرد عبيدالله بن

عمرو به، وليس كذلك كما تقدم قال: وكلامه ظاهر في أنه لم يراجع صحيح مسلم ولا غيره من الكتب التي وقع فيها هذا اللفظ من غير رواية عبيدالله بن عمرو، ورد الروايات الصحيحة والطعن في أئمة الحديث الضابطين مع إمكان توجيه ما رووا من الأمور التي أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث وهو يقتضي قصور فهم من فعل ذلك منهم، ومن ثم قال الكرماني: لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات بل حكم هذا حكم سائر المتشابه إما التفويض وإما التأويل.

وقال عياض بعد أن ذكر معنى قوله: «وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيهِ العُذْرَ مِنَ اللهِ»: إنه قدم الإعذار والإنذار قبل أخذهم بالعقوبة وعلى هذا لا يكون في ذكر الشخص ما يشكل اهـ.

قال في الفتح: كذا قال، ولم يتجه نفي الإشكال مما ذكر ثم قال: ويجوز أن يكون لفظ (الشخص) وقع تجوزًا من شيء أو واحد كما يجوز إطلاق الشخص على غير الله، وقد يكون المراد بالشخص المرتفع لأن الشخص هو ما ظهر وشخص وارتفع فيكون المعنى؛ لا مرتفع أرفع من الله كقوله: لا متعالي أعلى من الله، قال: ويحتمل أن يكون المعنى: لا ينبغي لشخص أن يكون أغير من الله تعالى وهو مع ذلك لم يعجل ولا بادر بعقوبة عبده لارتكابه ما نهاه عنه، بل حذره وأنذره وأعذر إليه وأمهله؛ فينبغي أن يتأدب بأدبه ويقف عند أمره ونهيه، وبهذا تظهر مناسبة تعقبه بقوله: «وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيهِ العُذْرَ مِنَ اللهِ».

وقال القرطبي: أصل وضع الشخص في اللغة لجرم الإنسان وجسمه يقال: شخص فلان وجسمانه، واستعمل في كل شيء ظاهر، يقال: شخص الشيء إذا ظهر، وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تأويله فقيل: معناه لا مرتفع، وقيل: لا شيء، وهو أشبه من الأول، وأوضح منه: لا أحد أو لا موجود، وقد ثبت في الرواية الأخرى: «لَا أَحَدَ» وكان لفظ الشخص أطلق مبالغة في إثبات

إيمان من يتعذر على فهمه موجود لا يشبه شيئًا من الموجودات لئلا يفضي به ذلك إلى النفي والتعطيل، وهو نحو قوله ﷺ للجارية: «أَيْنَ اللهُ» قالت: في السماء؛ فحكم بإيمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغي له من تنزيهه مما يقتضي التشبيه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ولأجل عدم وضوح إطلاق الشخص على الله تعالى لم يفصح البخاري بإطلاق الشخص عليه تعالى كما فعل في (شيء) المار، بل أورد ذلك على طريق الاحتمال فقال باب قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «لا شخص أغير من الله» اهـ. هذا ما قيل في تأويل لفظ الشخص.

ولنلم بشيء من معاني الحديث فقوله: «لَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ العُذْرَ مِنَ اللهِ وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ المُنْذِرِينَ وَالمُبَشِّرِينَ» يعني الرسل، قال ابن بطال: هو من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥] فالعذر في هذا الحديث التوبة والإنابة، وقال القاضي عياض: المعنى بعث المرسلين للإعذار والإنذار لخلقه قبل أخذهم بالعقوبة، وهو كقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] وحكى القرطبي في المفهم قال: إنما قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «لَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ العُذْرَ مِنَ اللهِ» بعد قوله: «لَا أَحَدَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ» منبهًا لسعد بن عبادة على أن الصواب خلاف ما ذهب إليه ورادعًا له عن الإقدام على قتل من يجده مع امرأته فكأنه قال: إذا كان الله مع كونه أشد غيرة منك يحب الإعذار ولا يؤاخذ إلا بعد الحجة، فكيف تقدم أنت على القتل في تلك الحالة؟

وقوله: «وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ المِدْحَةَ مِنَ اللهِ» المدحة- بكسر الميم مع التاء وبفتحها مع حذفها- والمدح الثناء بذكر أوصاف الكمال والأفضال، قال ابن بطال: أراد به المدح من عباده بطاعته وتنزيهه عما لا يليق به والثناء عليه بنعمه

ليجازيهم على ذلك. وقال القرطبي: ذكر المدح مقرونًا بالغيرة والعذر تنبيهًا لسعد على ألا يعمل بمقتضى غيرته ولا يعجل بل يتأنى ويترفق ويتثبت حتى يحصل على وجه الصواب فينال كمال الثناء والمدح والثواب لإيثاره الحق وقمع نفسه وغلبتها عند هيجانها، وهو نحو قوله: «الشَّدِيدُ مَنْ يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ» حديث صحيح متفق عليه.

وقال عياض: معنى قوله: «وَعَدَ الجَنَّةَ» أنه لما وعد بها ورغب فيها كثر السؤال لها والطلب إليه والثناء عليه قال: ولا يحتج بهذا على جواز استجلاب الإنسان الثناء على نفسه فإنه مذموم ومنهي عنه، بخلاف حبه له في قلبه إذا لم يجد من ذلك بدًّا فإنه لا يذم بذلك؛ فالله سبحانه مستحق للمدح بكماله والنقص للعبد لازم ولو استحق المدح من جهة ما، لكن المدح يفسد قلبه ويعظمه في نفسه حتى يحتقر غيره ولهذا جاء: «احْثُوا في وُجُوهِ المدَّاحِينَ التُّرَابَ» حديث صحيح أخرجه مسلم اهـ.

قلت: ذكر في فتح الباري هذا البحث هنا واقتصر فيه على كلام القاضي عياض وفيه بحث طويل، وأنا أذكر حاصله إن شاء الله تعالى: فقد أخرج البخاري في كتاب الأدب عن أبي موسى قال: سمع النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- رجلًا يثني على رجل ويطريه في المدحة، فقال: «أَهْلَكْتُم أَوْ قَطَعْتُم ظَهْرَ الرَّجُلِ» وأخرج أيضًا عن أبي بكرة أن رجلًا ذكر عند النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فأثنى عليه رجل خيرًا فقال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «وَيْحَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ يَقُولُهُ مِرَارًا إِنْ كَانَ أَحَدُكُم مَادِحًا لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسَبُ كَذَا وَكَذَا إِنْ كَانَ يَرَى أَنَّهُ كَذَلِكَ وَاللهُ حَسِيبُهُ» اهـ.

قال ابن بطال: حاصل النهي أن من أفرط في مدح آخر بما ليس فيه لم يأمن على الممدوح العجب لظنه أنه بتلك المنزلة فربما ضيع العمل والازدياد من الخير

اتكالًا على ما وصف به، ولذلك تأول العلماء في حديث المقداد عند مسلم: «احْثُوا فِي وُجُوهِ المَدَّاحِينَ التُّرَابَ» أن المراد من يمدح الناس في وجوههم بالباطل، وأما من مدح بما فيه فلا يدخل في النهي؛ فقد مدح صلى الله تعالى عليه وسلم في الشعر والخطب والمخاطبة ولم يحث في وجه مادحه ترابًا، وعلى هذا يحمل ما أخرجه ابن ماجه وأحمد من حديث معاوية سمعت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: «إِيَّاكُم وَالتَّمَادُحَ فَإِنَّهُ الذَّبْحُ» وأخرجه البيهقي بلفظ: «إِيَّاكُم وَالمَدْحَ...» إلخ.

قال: وللعلماء في حديث مسلم هذا خمسة أقوال:

أحدها: هذا وهو حمله على ظاهره، واستعمله المقداد راوي الحديث.

والثاني: الخيبة والحرمان، كقولهم لمن رجع خائبًا: رجع وكفه مملوءة ترابًا.

والثالث: قولوا له بفيك التراب، والعرب تستعمل ذلك لمن تكره قوله.

والرابع: أن ذلك يتعلق بالممدوح كأن يأخذ ترابًا فيذره بين يديه يتذكر بذلك مصيره إليه فلا يطغى بالمدح الذي سمعه.

والخامس: المراد بحثو التراب في وجه المادح إعطاؤه ما طلب؛ لأن كل الذي فوق التراب تراب، وبهذا جزم البيضاوي وقال: شبه الإعطاء بالحثي على سبيل الترشيح والمبالغة في التقليل والاستهانة.

قال الطيبي: ويحتمل أن يراد دفعه عنه وقطع لسانه عن عرضه بما يرضيه من الرضخ، والدافع قد يدفع خصمه بحثي التراب على وجهه استهانة به، وأما ما مدح به النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقد أرشد مادحيه إلى ما يجوز من ذلك بقوله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى عِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ...» الحديث، وقد ضبط العلماء المبالغة الجائزة من المبالغة الممنوعة بأن الجائزة يصحبها شرط أو تقريب، والممنوعة بخلافها، ويستثنى من ذلك ما جاء

عن المعصوم فإنه لا يحتاج إلى قيد كالألفاظ التي وصف بها النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - بعض الصحابة مثل قوله لعبدالله بن عمر: نعم العبد، وغير ذلك.

وقال الغزالي في الإحياء: آفة المدح في المادح أنه قد يكذب وقد يرائي الممدوح بمدحه، ولاسيما إن كان فاسقًا أو ظالمًا فقد جاء في حديث أنس رفعه: «إِذَا مُدِحَ الفَاسِقُ غَضِبَ الرَّبُّ» أخرجه أبو يعلى وابن أبي الدنيا بسند فيه ضعف، وقد يقول ما لا يتحققه مما لا سبيل له إلى الاطلاع عليه، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «فليقل: أَحْسَبُ» وذلك كقوله: إنه ورع ومتقٍ وزاهد بخلاف ما لو قال: رأيته يصلي أو يحج أو يزكي، فإنه يمكنه الاطلاع على ذلك ولكن تبقى الآفة على الممدوح فإنه لا يأمن أن يحدث فيه المدح كبرًا أو إعجابًا أو يكله على ما شهره به المادح فيفتر عن العمل؛ لأن الذي يستمر في العمل غالبًا هو الذي يعد نفسه مقصرًا؛ فإن سلم المدح من هذه الأمور لم يكن به بأس، وربما كان مستحبًّا، قال ابن عيينة: من عرف نفسه لم يضره المدح، وقال بعض السلف: «إذا مدح الرجل في وجهه فليقل اللهم اغفر لي ما لا يعلمون ولا تؤاخذني بما يقولون واجعلني خيرًا مما يظنون» أخرجه البيهقي في الشعب اهـ.

قلت: هذا التفصيل صحيح مؤيد بالأحاديث الصحيحة كقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بكر الصديق لما قال: يا رسول الله، إن إزاري يسقط من أحد شقيه قال: «إِنَّكَ لَسْتَ مِنْهُم» وفي رواية: «لَسْتَ مِمَّنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ خُيَلَاءَ» فهذا من جملة المدح في الوجه لكنه لما كان صدقًا محضًا وكان الممدوح يؤمن معه الإعجاب والكبر مدح به، ولا يدخل ذلك في المنع، ومن جملة ذلك الأحاديث الكثيرة المذكورة في مناقب الصحابة ووصف كل واحد منهم بما وصف به من الأوصاف الجميلة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر: «مَا لَقِيكَ الشَّيْطَانُ

سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ» وقوله للأنصاري: «عَجِبَ اللهُ مِنْ صُنْعِكُمَا...» إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة اهـ.

وأما الغيرة فقد وقع ذكرها في الحديث السابق في قوله عليه الصلاة والسلام: «وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي» وقوله: «لَا أَحَدَ أَغْيَرُ مِنْ اللهِ»، وأخرج البخاري في الكسوف عن عائشة أنها قالت: خسفت الشمس في عهد رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فصلى رسول الله ﷺ بالناس إلى أن قالت: فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا ثم قال: «يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، وَاللهِ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ أَنْ يَزْنِيَ عَبْدُهُ أَوْ تَزْنِيَ أَمَتُهُ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ وَاللهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُم قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُم كَثِيرًا» اهـ.

فقوله: «أَغْيَرُ» أفعل تفضيل من الغَيْرة- بفتح الغين المعجمة- وهي في اللغة تغير يحصل من الحمية والأنفة، وأصلها في الزوجين والأهلين، وكل ذلك محال على الله تعالى؛ لأنه منزه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز؛ فقيل: لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد إليهم أطلق عليه ذلك لكونه منع من فعل ذلك وزجر فاعله وتوعده؛ فهو من باب تسمية الشيء بما يترتب عليه، وقال ابن فورك: المعنى: ما أحد أكثر زجرًا عن الفواحش من الله، وقال غيره: غيرة الله ما يغير من حال العاصي بانتقامه منه في الدنيا والآخرة أو في أحدهما، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وقال ابن دقيق العيد: أهل التنزيه في مثل هذا على قولين: إما ساكت وإما مؤول، على أن المراد بالغيرة شدة المنع والحماية فهو من مجاز الملازمة، وقال الطيبي وغيره: وجه اتصال هذا المعنى بما قبله من قوله: (فاذكروا الله)... إلخ، من جهة أنهم لما أمروا باستدفاع البلاء عنهم بالذكر والدعاء والصلاة والصدقة

ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلاء، وخص منها الزنا لأنه أعظمها في ذلك، وقيل: لما كانت هذه المعصية من أقبح المعاصي وأشدها تأثيرًا في إثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم في هذا المقام من مؤاخذة رب الغيرة وخالقها سبحانه وتعالى اهـ.

وفي قوله: «يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ» معنى الإشفاق كما يخاطب الوالد ولده إذا أشفق عليه بقوله: يا بني، كذا قيل، وكان قضية ذلك أن يقول: يا أمتي، لكن لعدوله عن المضمر إلى المظهر حكمة، وكأنها بسبب كون المقام مقام تحذير وتخويف لما في الإضافة إلى الضمير من الإشعار بالتكريم، ومثله: «يا فاطمةُ بنت محمدٍ لا أُغني عنكِ من الله شيئًا»، وصدر صلى الله تعالى عليه وسلم كلامه باليمين لإرادة التأكيد للخبر وإن كان لا يرتاب في صدقه، ولعل تخصيص العبد والأمة بالذكر رعاية لحسن الأدب مع الله تعالى لتنزهه عن الزوجة والأهل ممن يتعلق بهم الغيرة غالبًا.

ويؤخذ من قوله: «يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ» أن الواعظ ينبغي له حال وعظه ألا يأتي بكلام فيه تفخيم لنفسه بل يبالغ في التواضع لأنه أقرب إلى انتفاع من يسمعه، وفيه ترجيح التخويف في الخطبة على التوسع بالترخيص لما في ذكر الرخص من ملاءمة النفوس لما جبلت عليه من الشهوة، والطبيب الحاذق يقابل العلة بما يضادها لا بما يزيدها، وقوله: «لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ» أي من عظيم قدرة الله وانتقامه من أهل الإجرام وقيل: معناه: لو دام علمكم كما دام علمي؛ لأن علمه متواصل بخلاف غيره، وقيل: معناه: لو علمتم من سعة رحمة الله وحلمه وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك، وقوله: «لَضَحِكْتُم قَلِيلًا» قيل: معنى القلة هنا العدم، والتقدير: لتركتم الضحك ولم يقع منكم إلا نادرًا لغلبة الخوف واستيلاء الحزن.

وحكى ابن بطال عن المهلب أن سبب ذلك ما كان عليه الأنصار من محبة اللهو والغناء، وأطال في تقرير ذلك بما لا طائل فيه ولا دليل عليه، ومن أين له أن المخاطب بذلك الأنصار دون غيرهم؟! والقصة كانت في أواخر زمنه- صلى الله تعالى عليه وسلم- حيث امتلأت المدينة بأهل مكة ووفود العرب، وقد بالغ الزين بن المنير في الرد عليه والتشنيع بما يستغنى عن حكايته. اهـ. الكلام على الغيرة وما عداها من متعلقات هذا الحديث.

وأما **الصورة** فقد وردت فيما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة قال: قال أناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟! قال: «هَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ» قالوا: لا، إلى أن قال: «وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللهِ مِنْكَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتَّبِعُونَهُ» الحديث، وفي الصحيحين أيضًا عن أبي سعيد: «فَيَأْتِيهِم الجَبَّارُ فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُم فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَلَا يُكَلِّمُهُ إِلَّا الْأَنْبِيَاءُ فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُم وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ فَيَقُولُونَ السَّاقُ فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ...» إلخ. فأقول: اعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى لا تجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتأليف.

قال ابن عقيل الحنبلي: الصورة على الحقيقة تقع على التخاطيط والأشكال وذلك من صفات الأجسام، والذي صرفنا عن كونه جسمًا من الأدلة القطعية قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومن الأدلة العقلية أنه لو كان جسمًا كانت صورته عرضًا، ولو كان حامل الأعراض جاز عليه ما يجوز على الأجسام وافتقر إلى صانع، ولو كان جسمًا مع قدمه جاز قدم أحدنا، فأحوجنا

الأدلة إلى تأويل صورة تليق إضافتها إليه، وما ذلك إلا الحال الذي يوقع عليها أهل اللغة اسم صورة فيقولون: كيف صورتك مع فلان، وفلان على صورة من الفقر، والحال التي أنكروها هي العسف والتشديد، والحال التي يعرفونها اللطف؛ فيكشف عن الشدة أي يزيلها، والتغير إنما يليق بفعله وأما ذاته فتعالت عن التغير؛ نعوذ بالله أن يحمل الحديث على ما قالته المجسمة: أن الصورة ترجع إلى ذاته وأن ذلك تجويز التغير على صفاته؛ فخرجوه في صورة إن كانت حقيقة فذاك استحالة وإن كان تخيلًا فليس ذاك هو إنما يريهم غيره.

وفي الفتح: استدل ابن قتيبة بذكر الصورة على أن لله صورة لا كالصور كما ثبت أنه شيء لا كالأشياء، وتعقبوه، قال ابن بطال: تمسك به المجسمة فأثبتوا لله صورة، ولا حجة لهم فيه لاحتمال أن تكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلًا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة، وكما تقول: صورة حديثك كذا، وصورة الأمر كذا، والحديث والأمر لا صورة لهما حقيقة، وقيل: المراد بالصورة الصفة وإليه ميل البيهقي، ونقل ابن التين أن معناه صورة الاعتقاد، وقيل: فيه حذف تقديره: يأتيهم بعض ملائكة الله، ورجحه عياض، قال: ولعل هذا الملك جاءهم في صورة أنكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لأنه مخلوق، وقيل: المعنى: يأتيهم الله بصورة أي بصفة تظهر لهم من الصور المخلوقة التي لا تشبه صفة الله ليختبرهم فإذا قال هذا الملك: أنا ربكم، ورأوا عليه من علامة المخلوقين ما يعلمون به أنه ليس ربهم استعاذوا منه لذلك، وقوله بعد ذلك: «فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونها» فالمراد بذلك الصفة، والمعنى: فيتجلى الله لهم بالصفة التي يعلمونه بها وإنما عرفوه بالصفة وإن لم تكن تقدمت لهم رؤيته لأنهم يرون حينئذ شيئًا لا يشبه المخلوقين، وقد علموا أنه لا يشبه شيئًا من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم فيقولون: أنت ربنا، وعبر عن الصورة بالصفة

للمشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت، ويدل لهذا التأويل حديث أبي موسى رفعه أن الناس يقولون: «إن لنا ربًا كنا نعبده في الدنيا فيقال: أوتعرفونه إذا رأيتموه؟ فيقولون نعم فيقال: كيف تعرفونه ولم تروه؟ فيقولون: إنه لا شبيه له؛ فيكشف الحجاب فينظرون إلى الله ﷻ فيخرون سجدًا» اهـ.

ويحتمل أن يشير بقوله: «في الصورة التي يعرفونها» إلى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه فأنساهم ذلك في الدنيا ثم يذكرهم بها في الآخرة، وقال ابن العربي: إنما استعاذوا منه أولًا لأنهم اعتقدوا أن ذلك الكلام استدراج؛ لأن الله لا يأمر بالفحشاء، ومن الفحشاء اتباع الباطل وأهله، ولهذا وقع في الصحيح: «فَيَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي صُوَرِةٍ» أي بصورة لا يعرفونها وهي الأمر باتباع أهل الباطل فلذلك يقولون: إذا جاء ربنا عرفناه أي إذا جاءنا بما عهدناه منه من قول الحق. وقال ابن الجوزي: معنى الخبر: يأتيهم الله بأهوال يوم القيامة ومن صور الملائكة بما لم يعهدوا مثله في الدنيا فيستعيذون من تلك الحال ويقولون: إذا جاء ربنا عرفناه أي إذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهي الصورة التي عبر عنها بقوله: «يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ» أي عن شدة اهـ.

وقال القرطبي: هو مقام هائل يمتحن الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب، وذلك أنه لما بقي المنافقون مختلطين بالمؤمنين زاعمين أنهم منهم ظانين أن ذلك يجوز في ذلك الوقت كما جاز في الدنيا امتحنهم الله بأن أتاهم بصورة هائلة قائلة للجميع: «أَنَا رَبُّكُم» فأجابه المؤمنون بإنكار ذلك لما سبق لهم من معرفته سبحانه وأنه منزه عن صفات هذه الصورة؛ فلهذا قالوا: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئًا، حتى إن بعضهم ليكاد ينقلب أي يزلّ فيوافق المنافقين قال: وهؤلاء طائفة لم يكن لهم رسوخ بين العلماء، ولعلهم الذين اعتقدوا الحق وحوموا عليه من غير بصيرة، قال: ثم يقال بعد ذلك للمؤمنين: هل بينكم وبينه علامة تعرفونها؟!

فيقولون: الساق، وهذا يحتمل أن الله عرفهم على ألسنة الرسل من الملائكة أو الأنبياء أن الله جعل علامة تجليه الساق، وذلك أنه يمتحنهم بإرسال من يقول لهم: «أَنَا رَبُّكُم»، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] وهي وإن ورد أنها في عذاب القبر فلا يبعد أن تتناول يوم الموقف أيضًا.

وفي رواية العلاء بن عبدالرحمن: ثم يطلع ﷻ عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول: «أَنَا رَبُّكُم فَاتَّبِعُونِي فَيَتَّبِعَـهُ المسْلِمُونَ» ومعنى: «فيعرفهم نفسه» أنه يلقي في قلوبهم علمًا قطعيًّا يعرفون به أنه ربهم سبحانه وتعالى، ووقع في رواية هشام بن سعد: «ثم نرفع رءوسنا وقد عاد لنا في صورته التي رأيناه فيها أول مرة فيقول: أَنَا رَبُّكُم فنقول: نعم أنت ربنا» وهذا فيه إشعار بأنهم رأوه أول ما حشروا والعلم عند الله.

قلت: ويحتمل عندي أن يكون هذا إشارة إلى الرؤية السابقة حين أخرجهم من صلب آدم، وقال الخطابي: هذه الرؤية غير التي تقع في الجنة إكرامًا لهم فإن هذه للامتحان وتلك لزيادة الإكرام كما فسر به قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال: ولا إشكال في حصول الامتحان في الموقف لأن آثار التكاليف لا تنقطع إلا بعد الاستقرار في الجنة أو النار قال: ويشبه أن يقال: إنما حجب عنهم تحقق الرؤية أولًا لما كان معهم من المنافقين الذين لا يستحقون رؤيته تعالى؛ فلما تميزوا رفع الحجاب فقال المؤمنون حينئذ: أنت ربنا، وقال الطيبي: لا يلزم من أن الدنيا دار بلاء والآخرة دار جزاء ألا يقع في واحدة منهما ما يختص بالأخرى، فإن القبر أول منازل الآخرة وفيه الابتلاء والفتنة بالسؤال وغيره، والصحيح أن التكليف خاص بالدنيا وما يقع في القبر والموقف هي آثار ذلك، وفي حديث أبي سعيد الخدري بعد قوله المار: «فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ

فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لله رِيَاءً وَسُمْعَةً فَيَذْهَبُ كَيْمَا يَسْجُدُ فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا فَيُؤْتَى بِالجِسْرِ...» إلخ.

قال ابن بطال: تمسك به من أجاز تكليف ما لا يطاق من الأشاعرة، واحتجوا أيضًا بقصة أبي لهب وأن الله كلفه الإيمان به مع إعلامه بأنه يموت على الكفر ويصلى نارًا ذات لهب، قال: ومنع الفقهاء من ذلك، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأجابوا عن السجود بأنهم يدعون إليه تبكيتًا إذ أدخلوا أنفسهم في المؤمنين الساجدين في الدنيا؛ فدعوا إلى السجود مع المؤمنين فتعذر عليهم فأظهر الله بذلك نفاقهم وأخزاهم، قال: ومثله من التبكيت ما يقال لهم بعد ذلك: ارجعوا فالتمسوا نورًا، وليس في هذا تكليف ما لا يطاق بل إظهار خزيهم، ومثله كلف أن يعقد شعيرة فإنها للزيادة في التوبيخ والعقوبة، ولم يجب عن قصة أبي لهب.

وادعى بعضهم أن مسألة تكليف ما لا يطاق لم تقع إلا بالإيمان فقط، وقد حكى أهل الأصول الإجماع على أن محل الخلاف في وقوع التكليف بالمحال هو فيما كانت استحالته لغير تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه أما ما كانت استحالته لتعلق علم الله تعالى بأنه لا يقع فالتكليف به واقع إجماعًا؛ لأن الله تعالى كلف الثقلين بالإيمان وقال: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه، وهذه المسألة محل استيفاء الكلام عليها في الأصولين أصول الفقه وأصول الدين، وحاصلها باختصار أن في جواز التكليف عقلًا بالمحال ثلاثة أقوال: الجواز مطلقًا، والمنع مطلقًا في غير مسألة الإجماع المتقدمة، واحتج أهل هذا القول بأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم، وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب الثواب أو لا فيترتب العقاب.

وهذا الجواب على سبيل التنزل أي إن سلمنا أنه لابد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع أنا لا نسلم ذلك لا يسأل عما يفعل وله ألا يظهرها؛ إذ لا يلزم الحكيم إطلاع من دونه على الحكمة، والثالث منع التكليف بما امتنع لذاته وجوازه بغيره، وفي وقوعه ثلاثة أقوال أيضًا فيما عدا صورة الإجماع المتقدمة أيضًا، أحدها: الوقوع مطلقًا، والثاني: مقابله، والثالث: التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كقلب الحجر ذهبًا مع بقاء الحجرية فيمتنع، والممتنع واقع قال السبكي: وهو الحق، وقال ولي الدين: إن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه محال عقلًا لا عادة؛ لأن العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلًا، ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه، وكلام بعض المحققين ظاهر في أنه ليس محالًا عقلًا أيضًا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه، والخلف لفظي إذ هو ممكن ذاتًا محال عرضًا؛ فالكثير نظروا إلى استحالته بالعرض، والبعض نظر إلى إمكانه ذاتًا اهـ. هذا حاصل كلام أهل الأصول فيه باختصار اهـ.

وفي آخر حديث أبي سعيد أيضًا فيقول الجبار: «بَقِيَتْ شَفَاعَتِي فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتُحِشُوا إِلَى أَنْ قَالَ فَيَدْخُلُونَ الجَنَّةَ فَيَقُولُ أَهْلُ الجَنَّةِ هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمَنِ أَدْخَلَهُمُ الجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ» ونقل الزركشي في التنقيح: وقع هنا في حديث أبي سعيد الخدري بعد شفاعة الأنبياء: «فيقول الله: بَقِيَتْ شَفَاعَتِي فَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا» قال: وتمسك به بعضهم في تجويز إخراج غير المؤمنين من النار، وردّ بوجهين:

أحدهما: أن هذه الزيادة ضعيفة؛ لأنها غير متصلة كما قال عبدالحق في الجمع.

والثاني: أن المراد بالخير المنفي ما زاد على الإقرار بالشهادتين كما تدل عليه بقية الأحاديث اهـ.

قال في الفتح: والوجه الأول غلط منه، فإن الرواية متصلة هنا وأما نسبة ذلك

لعبدالحق فغلط على غلط لأنه لم يقله إلا في طريق أخرى وقع فيها: «أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ خَيرٍ» قال هذه الرواية غير متصلة ولما ساق حديث أبي سعيد الذي في هذا الباب ساقه بلفظ البخاري ولم يتعقبه بأنه غير متصل ولو قال ذلك لتعقبناه عليه فإنه لا انقطاع في السند أصلًا، ثم إن لفظ حديث أبي سعيد هنا ليس كما ساقه الزركشي وإنما فيه: «فيقول الجبار...» إلخ ما مر قريبًا، قال: فيجوز أن يكون الزركشي ذكره بالمعنى اهـ.

قلت: سبحان من لا ينسى فإن ما عزاه الزركشي لأبي سعيد ذكر هو في كتاب الرقاق رواية عنه به، والزركشي لم يعين محلًا دون محل ولفظه، ووقع في حديث أبي سعيد أيضًا بعد قوله: ذرة فيخرجون خلقًا كثيرًا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها خيرًا، وفيه: فيقول الله: «شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ»، فهذه الرواية بلفظ ما عزاه له الزركشي.

والجواب الثاني كافٍ في رد ذلك التمسك الفاسد؛ فإن الآيات والأحاديث مصرحة بأنها لا يخرج منها إلا من كان مؤمنًا، فقد أخرج البخاري عن أبي هريرة: «أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ» اهـ. وهو بكسر القاف وفتح الموحدة أي قال ذلك باختياره، وفي حديث أنس عند البخاري أيضًا: «حَتَّى إِذَا فَرَغَ اللهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِمَّنْ كَانَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ...» إلخ.

قال القرطبي عند هذا الحديث: لم يذكر الرسالة إما لأنهما لما تلازما في النطق غالبًا وشرطًا اكتفى بالأولى أو لأن الكلام في حق جميع المؤمنين من هذه الأمة وغيرها ولو ذكرت الرسالة لكثر تعدد الرسل، قال في الفتح: الأول أولى ويعكر على الثاني أنه يكتفي بلفظ جامع كأن يقول مثلًا: ونؤمن برسله، قال: وقد تمسك

بظاهره بعض المبتدعة ممن زعم أن من وحد الله من أهل الكتاب يخرج من النار ولو لم يؤمن بغير من أرسل إليه وهو قول باطل، فإن من جحد الرسالة كذب الله ومن كذب الله لم يوحده، وفي حديث أنس أيضًا فأقول: «يَا رَبِّ ائْذَنْ لِي فِيمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ لَكَ وَلَكِنْ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَكِبْرِيَائِي وَعَظَمَتِي وَجَبْرِيَائِي لَأُخْرِجَنَّ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» وفي حديث أبي بكر: «أَنَا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، أَدْخِلُوا جَنَّتِي مَنْ كَانَ لَا يُشْرِكُ بِي شَيْئًا» قال الطيبي: هذا يؤذن بأن كل ما قدر قبل ذلك بمقدار شعيرة ثم حبة ثم خردلة ثم ذرة غير الإيمان الذي يعبر به عن التصديق والإقرار، بل هو ما يوجد في قلوب المؤمنين من ثمرة الإيمان وهو على وجهين:

أحدهما: ازدياد اليقين وطمأنينة النفس لأن تضافر الأدلة أقوى للمدلول عليه وأثبت لعدمه.

والثاني: أن يراد العمل وأن الإيمان يزيد وينقص بالعمل، وينصر هذا الوجه قوله في حديث أبي سعيد: «لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ»، قال البيضاوي: وقوله: «ليس ذلك لك» أي أنا أفعل ذلك تعظيمًا لاسمي وإجلالًا لتوحيدي وهو مخصص لعموم حديث أبي هريرة: «أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُخْلِصًا» قال: ويحتمل أن يجري على عمومه ويحمل على حال ومقام آخر.

قال الطيبي: إذا فسرنا ما يختص بالله بالتصديق المجرد عن الثمرة وما يختص برسوله هو الإيمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل الصالح حصل الجمع. قال في الفتح: ويحتمل وجهًا آخر وهو أن المراد بقوله: ليس ذلك لك مباشرة، الإخراج لا أصل الشفاعة، وتكون هذه الشفاعة الأخيرة وقعت في إخراج المذكورين فأجيب إلى أصل الإخراج ومنع من مباشرته، فنسبت إلى شفاعته في حديث: «أَسْعَدُ النَّاسِ» لكونه ابتدأ بطلب ذلك والعلم عند الله تعالى اهـ.

وفي حديث أبي هريرة السابق: «وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا...» إلخ، وفي حديث ابن مسعود الآتي في بحث الضحك، أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إِنِّي لَأَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْهَا وَآخِرَ أَهْلِ الجَنَّةِ دُخُولًا رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ حَبْوًا فَيَقُولُ اللهُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الجَنَّةَ...» إلخ، قال عياض عند هذا الحديث الأخير: جاء نحو هذا في آخر من يجوز على الصراط؛ يعني حديث أبي هريرة السابق، فيحتمل أنهما اثنان إما شخصان وإما نوعان أو جنسان، وعبر فيه بالواحد عن الجماعة لاشتراكهم في الحكم الذي كان سبب ذلك، ويحتمل أن يكون الخروج هنا بمعنى الورود وهو الجواز على الصراط فيتحد المعنى إما في شخص واحد أو أكثر.

قال في الفتح: وقع عند مسلم من رواية أنس عن ابن مسعود ما يقوي الاحتمال الثاني ولفظه: «آخِرُ مَنْ يَدْخُلُ الجَنَّةَ رَجُلٌ فَهُوَ يَمْشِي مَرَّةً وَيَكْبُو مَرَّةً وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً فَإِذَا جَاوَزَهَا الْتَفَتَ إِلَيْهَا فَقَالَ تَبَارَكَ الَّذِي نَجَّانِي مِنْكِ» وأشار ابن أبي جمرة إلى المغايرة بين آخر من يخرج من النار وهو المذكور في حديث ابن مسعود وأنه يخرج منها بعد أن يدخلها حقيقة، وبين آخر من يخرج ممن يبقى مارًّا على الصراط؛ فيكون التعبير بأنه خرج من النار بطريق المجاز؛ لأنه أصابه من حرها ما يشارك به بعض من دخلها، وقد وقع في غرائب مالك للدارقطني من طريق عبدالملك بن الحكم -وهو واهٍ- عن مالك عن نافع عن ابن عمر رفعه: «إِنَّ آخِرَ مَنْ يَدْخُلُ الجَنَّةَ رَجُلٌ مِنْ جُهَيْنَةَ يُقَالُ لَهُ جُهَيْنَةُ فَيَقُولُ أَهْلُ الجَنَّةِ عِنْدَ جُهَيْنَةَ الخَبَرُ اليَقِينُ»، وحكى السهيلي أنه جاء أن اسمه هناد وجوز غيره أن يكون أحد الاسمين لأحد المذكورين والآخر للآخر اهـ.

وفي حديث أبي هريرة السابق بعد قوله: «أَمَرَ المَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوهُم فَيَعْرِفُونَهُم بِآثَارِ السُّجُودِ وَحَرَّمَ اللهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ مِنِ ابْنِ آدَمَ أَثَرَ السُّجُودِ

فَيُخْرِجُونَهُم قَدِ امْتُحِشُوا...» إلخ، قال في الفتح: هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: كيف يعرفون أثر السجود؟ مع قوله في حديث أبي سعيد عند مسلم: «فَأَمَاتَهُمُ اللهُ إِمَاتَةً حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحْمًا أَذِنَ اللهُ بِالشَّفَاعَةِ»، أي فإذا صاروا فحمًا كيف يتميز محل السجود من غيره حتى يعرف أثره؟

وحاصل الجواب: تخصيص أعضاء السجود من عموم الأعضاء التي دل عليها من هذا الخبر، وأن الله منع النار أن تحرق أثر السجود من المؤمن، وهل المراد بأثر السجود نفس العضو الذي يسجد أو المراد مَنْ سجد؟ فيه نظر، والثاني أظهر.

قلت: كيف يصح الثاني مع التصريح في حديث مسلم السابق بأنهم صاروا فحمًا فلا يصح إلا الأول لأنه هو الذي يطلق عليه أثر السجود، وإلا لكان المعنى أن النار لا تأكل المؤمن ثم قال: قال القاضي عياض: فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب الكفار وأنها لا تأتي على جميع أعضائهم إما إكرامًا لموضع السجود وعظم مكانهم من الخضوع لله تعالى، أو لكرامة تلك الصورة التي خُلق آدم والبشر عليها وفُضِّلوا بها على سائر الخلق.

قال في الفتح: قلت: الأول منصوص، والثاني محتمل، لكن يشكل عليه أن الصورة لا تختص بالمؤمنين فلو كان الإكرام لأجلها لشاركهم الكفار، وليس كذلك.

قلت: ويكفي في رده قوله في الحديث: «آثار السجود» فإنه صريح في أن عدم الأكل إنما هو من أجل شرف السجود.

قال النووي: وظاهر الحديث أن النار لا تأكل جميع أعضاء السجود السبعة وهي: الجبهة واليدان والركبتان والقدمان، وبهذا جزم بعض العلماء، وقال عياض: ذكر الصورة ودارات الوجه يدل على أن المراد بأثر السجود الوجه

خاصة خلافًا لمن قال: يشمل الأعضاء السبعة، ويؤيد اختصاص الوجه أن في بقية الحديث: «إن منهم من غاب في النار إلى نصف ساقيه» وفي حديث سمرة عند مسلم: «وإلى ركبتيه»، وفي رواية هشام بن سعد في حديث أبي سعيد: «وإلى حقويه».

قال النووي: وما أنكره هو المختار، ولا يمنع من ذلك قوله في الحديث الآخر عند مسلم: «إن قومًا يخرجون من النار يحترقون فيها إلا دارات وجوههم» فإنه يحمل على أن هؤلاء قوم مخصصون من جملة الخارجين من النار، فيكون الحديث خاصًا بهم وغيره عام فيحمل على عمومه إلا ما خص منه.

قال في الفتح: إن أراد أن هؤلاء يخصون بأن النار لا تأكل وجوههم كلها وأن غيرهم لا تأكل منهم محل السجود خاصة وهو الجبهة سلم من الاعتراض، وإلا يلزمه تسليم ما قال القاضي في حق الجميع إلا هؤلاء، وإن كانت علامتهم الغرة كما نقل عن بعض، واعترض بأنها خاصة بهذه الأمة والذين يخرجون أعم من ذلك.

قلت: ما قاله ابن حجر في كلام النووي ليس مرادًا عنده بل بمعزل عنه فإن مراد النووي أن هؤلاء المذكور في الحديث أنهم لا يبقى عن الاحتراق منهم إلا دارات وجوههم مخصوصون عن غيرهم بهذا الاحتراق وأن غيرهم لا تأكل النار منهم جميع أعضاء السجود السبعة، وابن حجر جعل مراده أن غيرهم تأكل النار جميعه، فوجه كلامه بما قال وهو غير ظاهر والعلم عند الله تعالى.

ثم قال: وما تعقبه بأنها خاصة بهذه الأمة، فيضاف إليها التحجيل وهو في اليدين والقدمين فيكون أشمل مما قاله النووي من جهة دخول جميع اليدين والرجلين لا تخصيص الكفين والقدمين، ولكن ينقص منه الركبتان، وما استدل به القاضي من بقية الحديث لا يمنع سلامة هذه الأعضاء مع الانغمار؛ لأن تلك

الأحوال الأخروية خارجة عن قياس أحوال أهل الدنيا، ودل التنصيص على دارات الوجوه أن الوجه كله لا تؤثر فيه النار إكرامًا لمحل السجود، ويحمل الاقتصار عليها على التنويه بها لشرفها.

قلت: ما قاله سائغ ممكن ولكن يؤيد ما قاله القاضي من الاقتصار على الوجه في آثار السجود قوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]، فلم ينسب أثرًا للسجود إلا في الوجه، ولفظ الحديث فيه آثار السجود بالإطلاق فيحمل على المقيد في الآية بالوجه، ولهذا قال الزين بن المنير تعرف صفة هذا الأثر مما ورد في قوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]؛ لأن وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقى صفتها باقية، وقد استنبط ابن أبي جمرة من هذا الحديث أن من كان مسلمًا ولكنه كان لا يصلي أنه لا يخرج لكن يحمل على أنه يخرج في القبضة لعموم قوله: «لم يعملوا خيرًا قط»، كما مر في حديث أبي سعيد الخدري اهـ.

قلت: هذا الحديث قد يستدل به من قال بكفر تارك الصلاة كالإمام أحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه وابن حبيب من المالكية مستدلين بالحديث الصحيح: «بَيْنَ العَبْدِ وَالكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ» وقوله: «العَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ»، قال ابن العربي هذا حديث صحيح وما قاله من الحمل ممكن، ولكن الحديث حجة قوية، ثم قال في الفتح: وهل المراد بمن يسلم من الاحتراق من كان يسجد أو أعم من أن يكون بالفعل أو القوة؟ الثاني أظهر ليدخل فيه من أسلم مثلًا وأخلص فبغته الموت قبل أن يسجد، قال: ووجدت بخط أبي رحمه الله تعالى ولم أسمعه منه من نظمه ما يوافق مختار النووي وهو قوله:

يَا رَبِّ أَعْضَاءُ السُّجُودِ عَتَقْتَهَا ... مِنْ عَبْدِكَ الجَانِي وَأَنْتَ الوَاقِي

وَالعِتْقُ يَسْرِي بِالْغِنَى يَا ذَا الغِنَى فَامْنُنْ عَلَى الفَانِ بِعِتْقِ البَاقِي

وقوله: «قد امتحشوا» أي احترقوا زنة ومعنًى، قال عياض: ولا يبعد أن الامتحاش يختص بأهل القبضة والتحريم على النار أن تأكل صورة الخارجين أولًا قبلهم ممن عمل الخير على التفصيل السابق، والعلم عند الله تعالى اهـ.

هذا ما قيل في هذا الحديث وأخرج الشيخان عن أبي هريرة عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ لَهُ اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ -نَفَرٌ مِنَ الـمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ- فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيكُم، فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيكَ وَرَحْمَةُ اللهِ» فزادوا ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن اهـ.

وأخرج مسلم عن أبي هريرة أيضًا أنه- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُم فَلْيَتَّقِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» وأخرجه البخاري بلفظ: «فليجتنب الوجه» بدون الزيادة التي بعده اهـ.

واختلف العلماء في الضمير في صورته على ما يرجع، وللناس في ذلك مذهبان: أحدهما السكوت عن تفسيره، والثاني الكلام في معناه، واختلف فيه على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه عائد على المضروب لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه، ولولا أن المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها وذلك أنه- صلى الله تعالى عليه وسلم- مر برجل يضرب رجلًا وهو يقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فقال- صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُم فَلْيَتَّقِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» وهذا أخرجه البخاري في الأدب المفرد وابن أبي عاصم عن أبي هريرة، وإنما خص آدم بالذكر لأنه هو الذي ابتدئت خلقة

وجهه على هذه الصورة التي احتذى بها عليها من بعـده، وكأنـه نبـه عـلى أنـك سببْتَ آدم وأنت من ولده، وذلك مبالغة في زجره، أو كان معناه: أكْرِمْه فإن أباك على صورته، وكان ذلك أوعظ له من أن يقول: له فإنك على صورته، فـإن المـرء ممكن أن يمتهن من نفسه ما لا يمتهن من أبيه، فإن الموجود إذا أشبه من له حرمة عندك راعيت شبهه جبلة وشريعة ومروءة، قال الشاعر:

أُحِـــبُّ لِحُبِّهَـــا الــسُّودَانَ حَتَّـــى أُحِـــبَّ لِحُبِّهَـــا سُـــودَ الكِـــلَابِ

وقال الآخر:

أَشْـبَهْتِ أَعْـدَائِي فَـصِرْتُ أُحِـبُّهُمُ إِذْ صَارَ حَظِّي مِنْكِ حَظِّي مِنْهُمُ اهـ

الثاني: أنه يعود إلى آدم أي خلقه على صورته التي استمر عليهـا إلى أن أهـبط وإلى أن مات دفعًا لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كـان عـلى صـفة أخـرى أو ابتدأ خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالـة إلى حالـة، وقيـل للرد على الدهرية: إنه لم يكن إنسان إلا من نطفة ولا تكون نطفة إنـسان إلا مـن إنسان ولا أول لذلك، فبين أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة، وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين أن الإنسان قد يكون من فعل الطبع وتأثيره، وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الإنسان يخلق فعل نفسه، وقيل للرد على مـن قـال: إن آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال: إنه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيـث يكون رأسه قريبًا من السماء، فالنبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - أشار إلى إنسان معين وهو المضروب وقال: «إن الله خلق آدم على صـورته»؛ أي كـان شـكل آدم مثل شكل هذا الإنسان من غير تفاوت ألبتة.

والقائل بما كان عليه آدم من العظم اعتمد مـا رواه عبـدالرازق مرفوعًـا: «إِنَّ آدَمَ لَـمَّا أُهْبِطَ كَانَ رِجْلَاهُ فِي الْأَرْضِ وَرَأْسُهُ فِي السَّمَاءِ فَحَطَّهُ اللهُ إِلَى سِتِّينَ ذِرَاعًـا» فظاهر هذا الحديث أنه كـان مفـرط الطـول في ابتـداء خلقـه، وظـاهر الحـديث

الصحيح أنه خلق في ابتداء الأمر على طول ستين ذراعًا وهو المعتمد، وروى ابن أبي حاتم بإسناد حسن عن أُبيٍّ بن كعب مرفوعًا: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ رَجُلًا طِوَالًا كَثِيرَ شَعْرِ الرَّأْسِ كَأَنَّهُ نَخْلَةٌ سَحُوقٌ»، وقيل في وجه عود الضمير إليه: إن الله تعالى لما عظم أمر آدم بسجود الملائكة له ثم أتى بتلك الزلة، فالله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره فإنه نقل: «إن الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه الحية والطاوس وغير تعالى خلقهما ولم يغير خلقة آدم بل تركه على الخلقة الأولى إكرامًا له وصونًا له عن عذاب المسخ»، وذهب البيهقي هذا المذهب اهـ.

الثالث: أن الضمير عائد إلى الله تعالى، قال القرطبي: أعاد بعضهم الضمير على الله متمسكًا بما ورد في بعض طرق الحديث: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن» قال: وكان من رواه أورده بالمعنى متمسكًا بما توهمه فغلط في ذلك وأنكر المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة، ثم قال: وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالباري، قال في الفتح: وهذه الزيادة أخرجها ابن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث ابن عمر بإسناد رجاله ثقات، وأخرجها ابن أبي عاصم عن أبي هريرة بلفظ: «مَنْ قَاتَلَ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ صُورَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى صُورَةِ وَجْهِ الرَّحْمَنِ»، وقال حرب الكرماني في كتاب السنة: سمعت إسحاق بن راهويه يقول: صح أن الله خلق آدم على صورة الرحمن، وقال إسحاق الكوسج: سمعت أحمد يقول هو حديث صحيح، قال: فتعين إجراء ما في ذلك على ما تقرر بين أهل السنة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله، ولهم في ذلك وجهان:

أحدهما: أن يكون المراد بصورته صورة ملك لأنها خلقه وفعله فتكون إضافتها له من وجهين: أحدهما: أن الإضافة على سبيل الملك لا على سبيل البعضية والتشبيه تعالى عن ذلك، وذلك على سبيل التشريف له كقوله تعالى:

﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾ [الحج: ٢٦]، و﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس:١٣]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، والثاني: إضافتها له على وجه أنه ابتدعها لا على مثال سبق.

والقول الثاني: في عود الضمير إليه تعالى أن يكون المراد بالصورة الصفة، والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع والبصر وغير ذلك، وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالي حين أسجدهم له، والصورة هنا معنوية لا صورة تخاطيط.

قال ابن الجوزي تبعًا للمازري: ذهب ابن قتيبة في هذا الحديث إلى مذهب قبيح فقال لله تعالى صورة لا كالصور فخلق آدم عليها، قال ابن الجوزي: وهذا تخليط وتهافت؛ لأن معنى كلامه أن صورة آدم كصورة الله تعالى يعني: فتكون صورة آدم لا كالصور أيضًا، وقال أبو يعلى المشبِّه: يطلق على الله تعالى تسمية الصورة لا كالصور كما أطلقنا اسم ذاته، قال: وهذا تخليط؛ لأن الذات بمعنى شيء والشيء يطلق على الموجود، وأما الصورة فهي هيئة وتخاطيط وتأليف يفتقر إلى مصور ومؤلف وقول القائل(لا كالصور) نقض كما قاله، فصار بمثابة من يقول جسم لا كالأجسام فإن الجسم ما كان مؤلفًا، فإذا قال: لا كالأجسام نقض ما قال اهـ.

وقد مر حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة...» إلخ، ومر أن الصحيح فيه أنه رؤيا منامية، وعلى كل حال فيقال فيه ما قيل في غيره من التأويل أو التفويض، هذا ما يتعلق بتأويل الصورة من الحديث، وقوله فيه: «وطوله ستون ذراعًا» يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين؛ والأول أظهر لأن ذراع كل أحد بقدر ربعه، فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة في جنب طول جسده اهـ. قاله في الفتح، وفيه

عندي نظر لأنه لا يلزم من كون طوله ستين ذراعًا بالذراع المعهود أن تكون يده قصيرة بالنسبة إلى جسده؛ إذ غاية ما فيه أن طوله يكون ناقصًا عن طوله إذا كان بذراع نفسه فليتأمل اهـ.

وقوله: «فكل من يدخل الجنة على صورة آدم» يعني على صفته وهذا يدل على أن صفات النقص من سواد وغيره تنتفي عند دخول الجنة، وقوله: «فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن» يعني أن كل قرن تكون نشأته في الطول أقصر من القرن الذي قبله فانتهى تناقص الطول إلى هذه الأمة واستقر الأمر على ذلك.

وقال ابن التين: قوله فلم يزل الخلق ينقص أي كما يزيد الشخص شيئًا فشيئًا، ولا يتبين ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى إذا كثرت الأيام تبين، فكذلك هذا الحكم في النقص، ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة كديار ثمود؛ فإن مساكنهم تدل على أن قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق، ولا شك أن عهدهم قديم وأن الزمان الذي بينهم وبين آدم دون الزمان الذي بينهم وبين أول هذه الأمة قال في الفتح: ولم يظهر لي إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال اهـ.

وقوله فيه: «إذا قاتل» بمعنى قتل، والمفاعلة فيه ليست على بابها، ويحتمل أن تكون على ظاهرها ليتناول ما يقع عند دفع الصائل مثلًا فينهي دافعه عن القصد بالضرب إلى وجهه، ويدخل في النهي كل من ضرب في حدٍّ أو تعزير أو تأديب، وقد وقع في حديث أبي بكرة وغيره عند أبي داود وغيره في قصة المرأة التي زنت فأمر النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم- برجمها وقال: «ارمُوا واتَّقُوا الوجهَ»، وإذا كان ذلك في حق من تعين إهلاكه فمن دونه أولى، قال النووي: قال العلماء إنما نهى عن ضرب الوجه لأنه لطيف يجمع المحاسن، وأكثر ما يقع الإدراك بأعضائه فيخشى من ضربه أن تبطل أو تتشوه كلها أو بعضها، والشَّيْنُ فيها

فاحش لظهورها وبروزها بل لا يسلم إذا ضربه غالبًا من شَيْنٍ، وما قاله حسن إلا أنه مغاير لما مر من التعليل بكونه على صورة آدم.

قال في الفتح: لم يتعرض النووي لحكم هذا النهي وظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن أنه رأى رجلًا لطم غلامه فقال أوما علمت أن الصورة محرمة أخرجه مسلم وغيره اهـ.

بحث في السلام

وقوله في الحديث: «اذهب فسلم على أولئك» ابتداء السلام، نقل ابن عبدالبر الإجماع على إنه سنة، وقول القاضي عبدالوهاب: إنه سنة، أو فرض على الكفاية، قال القاضي عياض: معنى قوله (فرض على الكفاية) مع نقل الإجماع على أنه سنة أن إقامة السنن وإحياءها فرض على الكفاية، واتفق العلماء على أن الرد واجب على الكفاية وجاء عن أبي يوسف أنه يجب على كل فرد فرد، واحتج الجمهور بحديث عليٍّ رفعه: «يجزئ عن الجماعة إذا مرُّوا أن يسلم أحدهم، ويجزئ عن الجلوس أن يرد أحدهم» أخرجه أبو داود والبزار، وفي سنده ضعف، لكن له شاهد من حديث الحسن بن علي عند الطبراني وفي سنده مقال وآخر مرسل في الموطأ عن زيد بن أسلم، واحتج ابن بطال بالاتفاق على أن المبتدئ لا يشترط في حقه تكرير السلام بعدد من يسلم عليهم كما في حديث الباب من سلام آدم وفي غيره من الأحاديث قال: فكذلك لا يجب الرد على كل فرد فرد إذا سلم الواحد عليهم، واحتج الماوردي بصحة الصلاة الواحدة على العدد من الجنائز، واحتج أبو يوسف على وجوب الرد على كل فرد فرد بحديث الباب قال: لأن فيه فقالوا السلام عليك، وتعقب بجواز أن يكون نسب إليهم والمتكلم به بعضهم، واحتج أيضًا بالاتفاق على أن من سلم على جماعة فَرَدَّ عليه واحد من غيرهم لا يجزئ عنهم، وقال الحليمي: إنما كان الرد واجبًا لأن السلام

معناه الأمان فإذا ابتدأ به المسلم أخاه فلم يجبه فإنه يتوهم منه الشر، فيجب عليه دفع ذلك التوهم عنه اهـ.

ويؤخذ من كلامه موافقة القاضي حسين حيث قال: لا يجب رد السلام على من سلم عند قيامه من المجلس إذا كان سلم حين، دخل ووافقه المتولي وخالفه المستظهري فقال: السلام سنة عند الانصراف فيكون الجواب واجبًا، قال النووي هذا هو الصواب اهـ.

قلت: هذا هو مذهب المالكية ونظمه بعضهم فقال:

تَسْلِيمُ الانْصِرَافِ وَاللِّقَاءِ   سِيَّانٌ فِي الرَّدِّ وَالابْتِدَاءِ
فَالابْتِدَاءُ يُسَنُّ فِي كِلَيهِما   وَالرَّدُّ فِي كِلَيهِما تَحَتُّمًا... اهـ

ويستثنى من سنية ابتداء السلام على المسلمين ستة؛ فالسلام عليهم مكروه ونظمه بعضهم فقال:

عَلَى المُؤَذِّنِ مُقِيمٌ وَمُلَبٌّ   وَوَاطِئٌ وَسَامِعٌ لِمَنْ خَطَبَ
وَالقَاضِي لِلْحَاجَةِ يَكْرَهُ السَّلَامَ   كَرَدِّ الآخَرِينَ لَوْ بَعْدَ التَّمَامِ
وَرَدُّ الْأَوَّلِينَ شَرْعًا يَلْزَمُ   إِنْ تَمَّمُوا وَبَقِي المُسْلِمُ
وَهُوَ عَلَى غَيْرِهِمُ اسْتِنَانُ   إِلَّا لِذِي البِدَعِ فَالهِجْرَانُ
وَلَوْ مُصَلِّيًا وَبِالْإِشَارَةِ   رَدُّوا لِآكِلٍ كَغَيْرِ السُّنَّةِ

وقوله (ولو مصليًا) راجع إلى قوله (وهو على غيرهم استنان) وكون المصلي يرد السلام بالإشارة هو ما في الحديث، قال في الفتح: وردت أحاديث جيدة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم رد السلام وهو يصلي إشارة، منها حديث أبي سعيد: أن رجلًا سلم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلي فرد عليه إشارة، ومن حديث ابن مسعود مثله، وما مر من مساواة السلام عند الانصراف للسلام

عند اللقاء يدل عليه ما أخرجه النسائي عن أبي هريرة رفعه: «إِذَا قَعَدَ أَحَدُكُم فَلْيُسَلِّمْ وَإِذَا قَامَ فَلْيُسَلِّمْ فَلَيْسَتِ الْأُولَى أَحَقَّ مِنَ الآخِرَةِ» اهـ.

وما ذكره الناظم من المستثنيات في عموم السلام هو صحيح مذهب مالك، وقال النووي: ويستثنى من العموم بابتداء السلام من كان مشتغلًا بأكل أو شرب أو جماع أو كان في الخلاء أو الحمام أو نائمًا أو ناعسًا أو مؤذنًا أو مصليًا ما دام متلبسًا بشيء مما ذكر، فلو لم تكن اللقمة في فهم الآكل مثلًا شرع السلام عليه ويشرع في حق المتبايعين وسائر المعاملات، واحتج له ابن دقيق العيد بأن الناس غالبًا يكونون في أشغالهم فلو روعي ذلك لم يحصل امتثال الإفشاء، وقال ابن دقيق العيد: احتج من منع السلام على من بالحمام بأنه بيت الشيطان وليس موضع التحية باشتغال من فيه بالتنظيف قال: وليس هذا المعنى بالقوي في الكراهة بل يدل على عدم الاستحباب قال في الفتح: وقد مر في الطهارة: إن كان عليهم إزار فيسلم وإلا فلا، وقد ثبت في صحيح مسلم عن أم هانئ: «أتيت النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وهو يغتسل وفاطمة تستره فسلمت عليه...» الحديث.

قال النووي: وأما المشتغل بقراءة القرآن فقال الواحدي الأولى ترك السلام عليه، فإن سلم عليه كفاه الرد بالإشارة، وإن رد لفظًا استأنف الاستعاذة وقرأ، قال النووي: وفيه نظر والظاهر أنه يشرع السلام عليه ويجب عليه الرد، ثم قال: وأما من كان مشتغلًا بالدعاء مستغرقًا فيه مستجمع القلب فيحتمل أن يقال هو كالقارئ، والأظهر عندي أن يكره السلام عليه لأنه يتنكد به ويشق عليه أكثر من مشقة الأكل.

قال في الفتح: وقد تعقب والدي رحمه الله ما قاله الشيخ في القارئ لكونه يأتي في حقه ما أبداه هو في الداعي لأن القارئ قد يستغرق فكره في تدبر معاني ما

يقرأه ثم اعتذر عنه بأن الداعي يكون مهتمًا بطلب حاجته فيغلب عليه التوجه طبعًا والقارئ إنما يطلب منه التوجه شرعًا، فالوساوس مسلطة عليه، ولو فرض أنه يوفق للحالة العلية فهو على ندور، ولا يخفى أن التعليل الذي ذكره الشيخ من تنكد الداعي يأتي نظيره في القارئ وإذا أعذرنا الداعي والقارئ بعدم الرد فردًا بعد الفراغ كان مستحبًا، وذكر بعض الحنفية أن من جلس في المسجد للقراءة أو التسبيح أو انتظار الصلاة لا يشرع السلام عليهم وإن سلم عليهم لم يجب الجواب قال: وكذا الخصم إذا سلم على القاضي لا يجب عليه الرد، وكذلك الأستاذ إذا سلم عليه تلميذه لا يجب عليه الرد، وهذا الأخير لا يوافق عليه ويدخل في عموم إفشاء السلام السلام على النفس إذا دخل مكانًا خاليًا ليس به أحد لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: ٦١] الآية، وأخرج البخاري في الأدب المفرد وابن أبي شيبة بسند حسن عن ابن عمر فيستحب إذا لم يكن أحد في البيت أن يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وأخرج الطبري عن ابن عباس مثله، ويدخل فيه من مر على من ظن أنه إذا سلم عليه لا يرد عليه فإنه يشرع له السلام ولا يتركه لهذا الظن لأنه قد يخطئ، قال النووي: وأما قول من لا تحقيق عنده أن ذلك يكون سببًا لتأثيم الآخر فهو غباوة لأن المأمورات الشرعية لا تترك لمثل هذا ولو أعملنا هذا لبطل إنكار كثير من المنكرات، قال: وينبغي لمن وقع له ذلك أن يقول له بعبارة لطيفة: رد السلام واجب فينبغي أن ترد ليسقط عنك الفرض، وينبغي إذا تمادى على الترك أن يحلله من ذلك؛ لأنه حق آدمي، ورجح ابن دقيق العيد المقالة التي زيفها النووي بأن مفسدة توريط المسلم في المعصية أشد من ترك مصلحة السلام عليه ولاسيما وامتثال الإفشاء قد حصل مع غيره.

قال في الفتح: اختلف في مشروعية السلام على الفاسق والصبي وفي سلام

المرأة على الرجل وعكسه وإذا جمع المجلس كافرًا ومسلمًا هل يشرع السلام مراعاة لحق المسلم أو يسقط من أجل الكافر، وقد ترجم البخاري لهذا كله أما الكافر مفردًا فلا يشرع السلام عليه على الصحيح لأن السلام إنما شرع لحصول المحبة بين المتسالمين والمسلم مأمور بمعاداة الكافر فلا يشرع له فعل ما يستدعي محبته وموادته، وقد ورد النهي عنه صريحًا فيما أخرجه مسلم والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة رفعه: «لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ وَاضْطَرُّوهُم إِلَى أَضْيَقِ الطَّرِيقِ» وللبخاري في الأدب المفرد والنسائي عن أبي بصرة - بفتح الموحدة وسكون المهملة - الغفاري أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إِنِّي رَاكِبٌ غَدًا إِلَى الْيَهُودِ فَلَا تَبْدَءُوهُم بِالسَّلَامِ» قال القرطبي قوله: «فاضطروهم إلى أضيق الطريق» معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق إكرامًا لهم واحترامًا، وليس المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فألجئوهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم؛ لأن ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم من غير سبب، وقالت طائفة يجوز ابتداؤهم بالسلام، فأخرج الطبري من طريق ابن عيينة قال: يجوز ابتداء الكافر بالسلام لقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [الممتحنة: ٨] وقول إبراهيم لأبيه ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكَ﴾ [مريم: ٤٧]، وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عون عن محمد بن كعب أنه سأل عمر بن عبدالعزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام فقال: نرد عليهم ولا نبدؤهم قال عون: فقلت له: كيف تقول أنت قال ما أرى بأسًا أن نبدأهم. قلت: لم؟ قال لقوله تعالى: ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾ [الزخرف: ٨٩] وقال البيهقي بعد أن ساق حديث أبي أمامة أنه كان يسلم على كل من لقيه فسئل عن ذلك فقال: إن الله جعل السلام تحية لأمتنا وأمانًا لأهل ذمتنا، وقد أخرج حديثه الطبري بسند جيد هذا رأي أبي أمامة وحديث أبي هريرة في النهي عن ابتدائهم أولى، وأجاب عياض عن الآية

وكذا عن قول إبراهيم عليه السلام لأبيه بأن القصد بذلك المتاركة والمباعدة فليس القصد فيهما التحية، وقد صرح بعض السلف بأن قوله تعالى: ﴿وَقُلْ سَلَٰمٌ﴾ [الزخرف: ٨٩] نسخت بآية القتال اهـ.

قلت: وهذا الخلاف إنما هو في أهل الذمة كما هو مصرح به في قول من قال بجوازه، وأما الكافر غير الذمي فلا يجوز السلام عليه قطعًا اهـ.

والمراد منع ابتدائهم بالسلام المشروع أما لو سلم عليهم بلفظ يقتضي خروجهم عنه كأن يقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو جائز كما كتب النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إلى هرقل وغيره: «سَلَامٌ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ»، وأخرج عبدالرزاق عن قتادة قال: «السلام على أهل الكتاب إذا دخلت عليهم بيوتهم السلام على من اتبع الهدى»، وأخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن سيرين مثله، ومن طريق أبي مالك: إذا سلمت على المشركين فقل سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فيحسبون أنك سلمت عليهم وقد صرفت السلام عنهم، وأما السلام على مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين فقد قال النووي السنة إذا مر بمجلس فيه مسلم وكافر أن يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم، قال ابن العربي: ومثله إذا مر بمجلس فيه أهل السنة والبدعة أو بمجلس فيه عدول وظلمة أو فيه محب ومبغض ولو مر بأحد ولم يعرف هل هو مسلم أو كافر، فلو سلم عليه احتياطًا لم يمتنع حتى يعرف أنه كافر، واستدل النووي على جواز السلام على أخلاط من المسلمين والكفار بما أخرجه البخاري عن أسامة قال: كنت ردفًا للنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- حتى مر في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود فسلم عليهم النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم... إلخ.

قال الطبري: لا مخالفة بين حديث أسامة في سلام النبي ﷺ على الكفار؛

حيث كانوا مع المسلمين وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام على الكفار؛ لأن حديث أبي هريرة عام وحديث أسامة خاص فيخص من حديث أبي هريرة ما إذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة من حق صحبة أو مجاورة أو مكافأة أو نحو ذلك اهـ.

قلت: ما قاله من الجمع بين الحديثين موافق لما روي عن ابن مسعود من أنه استثنى من منع ابتداء السلام على الكافر ما إذا احتاج لذلك المسلم لضرورة دينية أو دنيوية كقضاء حق المرافقة، فقد أخرج الطبري بسند صحيح عن علقمة قال: كنت ردفًا لابن مسعود فصحبنا دهقان فلما انشعبت له الطريق أخذ فيها فأتبعه عبدالله بصره فقال: السلام عليكم، فقلت: ألست تكره أن يبدءوا بالسلام قال نعم، ولكن حق الصحبة، قال الطبري: وحمل عليه سلام النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- على أهل مجلس فيه أخلاط من المسلمين والكفار اهـ.

وأما السلام على أهل الفسق والبدع فقد قال في الفتح: ذهب الجمهور إلى أنه لا يسلم على الفاسق ولا المبتدع قال النووي: فإن اضطر إلى السلام بأن خاف ترتب مفسدة في دين أو دنيا إن لم يسلم سلم، وكذا قال ابن العربي وزاد: وينوي أن السلام اسم من أسماء الله تعالى، فكأنه قال: الله رقيب عليكم.

وقال المهلب: ترك السلام على أهل المعاصي سنة ماضية وبه قال كثير من أهل العلم في أهل البدع، وخالف في ذلك جماعة.

قال ابن وهب: يجوز ابتداء السلام على كل أحد ولو كان كافرًا، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] وتعقب بأن الدليل أعم من الدعوى، وألحق بعض الحنفية بأهل المعاصي من يتعاطى خوارم المروءة ككثرة المزاح واللهو وفحش القول والجلوس في الأسواق لرؤية من يمر من النساء ونحو

ذلك.

وقال ابن رشد: قال مالك لا يسلم على أهل الأهواء، قال ابن دقيق العيد: ويكون ذلك على سبيل التأديب لهم والتبري منهم.

وقال النووي: وأما المبتدع ومن اقترف ذنبًا عظيمًا ولم يتب منه فلا يسلم عليهم ولا يرد عليهم، السلام كما قال جماعة من أهل العلم، واحتج البخاري لذلك بقصة كعب بن مالك، والتقييد بمن لم يتب جيد، لكن في الاستدلال لذلك بقصة كعب نظر؛ فإنه ندم على ما صدر منه وتاب ولكن أخر الكلام معه حتى قبل الله توبته وقضيته ألا يكلم حتى تقبل توبته، ويمكن الجواب بأن الاطلاع على القبول في قصة كعب كان ممكنًا وأما بعده فيكفي ظهور علامة الندم والإقلاع وأمارة صدق ذلك، وفي حديث كعب قصته مع أبي قتادة وتسوره عليه الحائط وامتناع أبي قتادة من رد السلام عليه ومن جوابه له عما سأله عنه، وأخرج البخاري في الأدب المفرد عن عبدالله بن عمرو بن العاص: «لَا تُسَلِّمُوا عَلَى شُرَّابِ الخَمْرِ وَلَا تَعُودُوهُم إِذَا مَرِضُوا» وأخرج الطبري مثله عن عليٍّ موقوفًا وأخرجه سعيد بن منصور بسند ضعيف عن ابن عمر وزاد فيه: «وَلَا تُصَلُّوا عَلَيهِم إِذَا مَاتُوا»، وأخرجه ابن عدي بسند أضعف منه عن ابن عمر مرفوعًا اهـ.

وأما تسليم الرجال على النساء والنساء على الرجال فظاهر البخاري جوازه واستدل له بحديثين:

حديث سهل بن سعد: كنا نفرح يوم الجمعة، قلت لسهل: ولم؟ قال: كانت لنا عجوز ترسل إليَّ بضاعة فتأخذ من أصول السلق فتطرحه في قدر ... إلخ، ووجه الاستدلال به هو أنهم كانوا يزورونها وليسوا محارم لها، ومعلوم أن زيارتهم لها لا تخلوا من سلام.

والثاني: حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «يَا عَائِشَةُ هَذَا جِبرِيلُ يَقْرَأُ عَلَيكِ السَّلَامَ قَالَتْ: قُلْتُ وَعَلَيهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ الله...» إلخ واعترض الداودي فقال: لا يقال للملائكة رجال ولكن الله ذكرهم بالتذكير، والجواب أن جبريل كان يأتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على صورة الرجل.

قلت: في الاستدلال عندي بسلام جبريل نظر من وجهين:

أحدهما: أنه لم يباشر عائشة بالسلام وإنما بعث به مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم.

والثاني: هو أنه وإن كان يأتي في صورة رجل غير متصف بالمعنى الذي في الرجال من الشهوة الآدمية وهو الذي من أجله وقع الخلاف في سلام بعضهم على بعض.

ومما يدل على جوازه حديث أم هانئ المار: «أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل فسلمت عليه...»، وأخرج الترمذي من حديث أسماء بنت يزيد وحسنه قالت: مر علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في نسوة فسلم علينا.

وله شاهد من حديث جابر عند أحمد قال الحليمي: كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للعصمة مأمونًا من الفتنة فمن وثق من نفسه بالسلامة فليسلم وإلا فالصمت أسلم، وأخرج أبو نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث واثلة مرفوعًا: «يُسَلِّمُ الرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ وَلَا يُسَلِّمُ النِّسَاءُ عَلَى الرِّجَالِ» وسنده واهٍ ومن حديث عمرو بن حريث مثله موقوفًا عليه وسنده جيد اهـ.

وقال ابن بطال عن المهلب: سلام الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز إذا أمنت الفتنة، وفرق المالكية بين الشابة والعجوز سدًا للذريعة، قال

المهلب: وحجة مالك حديث سهل في الباب فإن الرجال الذين كانوا يزورونها وتطعمهم لم يكونوا من محارمها ومنع منه ربيعة مطلقًا، وقال الكوفيون: لا يشرع للنساء ابتداء السلام على الرجال لأنهن منعن من الآذان والإقامة والجهر بالقراءة قالوا: ويستثنى المحرم فيجوز لها السلام على محرمها، وقال المتولي: إن كان للرجل زوجة أو محرم أو أمة فكالرجل مع الرجل، وإن كانت أجنبية نظر: إن كانت جميلة يخاف الافتتان بها لم يشرع السلام لا ابتداء ولا جوابًا فلو ابتدأ أحدهما كره للآخر الرد، وإن كانت عجوزًا لا يفتتن بها جاز.

وحاصل الفرق بين هذا ومذهب المالكية التفصيل في الشابة بين الجمال وعدمه؛ فإن الجمال مظنة الافتتان بخلاف مطلق الشابة فلو اجتمع في المجلس رجال ونساء جاز السلام من الجانبين عند أمن الفتنة اهـ.

وأما السلام على الصبيان فهو جائز وأخرج ابن أبي شيبة أن الحسن كان لا يرى السلام على الصبيان؛ لأن الرد فرض وليس الصبي من أهل الفرض، وعن محمد بن سيرين أنه كان يسلم على الصبيان ولا يسمعهم ودليل طلبه ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله تعالى عنه أنه مر على صبيان فسلم عليهم، وقال: كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله، وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي، إلا أنه بلفظ: غلمان بدل: صبيان، وأخرجه النسائي أيضًا بلفظ: «كان صلى الله تعالى عليه وسلم يزور الأنصار فيسلم على صبيانهم ويمسح رءوسهم ويدعو لهم» قال في الفتح: وهو مشعر بوقوع ذلك منه غير مرة بخلاف حديث البخاري حيث قال مر على صبيان فسلم عليهم فإنها تدل على أنها واقعة حال.

قلت: هكذا قال وهو سهو منه عن آخر الحديث فإنه قال فيه: كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله، وهذا مساوٍ لرواية النسائي لاتفاقهما في لفظ (كان) ووقع لابن السني وأبي نعيم في عمل اليوم والليلة من طريق عثمان بن مطر

بلفظ: «فقال السلام عليكم يا صبيان» وعثمان واهٍ، ولأبي داود عن أنس: «انتهى إلينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنا غلام في الغلمان فسلم علينا فأرسلني في رسالة» الحديث، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد بلفظ: «ونحن صبيان فسلم علينا وأرسلني في حاجة وجلس في الطريق ينتظرني حتى رجعت» قال ابن بطال: في السلام على الصبيان تدريبهم على آداب الشريعة، وفيه طرح الأكابر الكبر وسلوك التواضع ولين الجانب.

وقال المتولي: من سلم على صبي لم يجب عليه الرد لأن الصبي ليس من أهل الفرض، وينبغي لوليه أن يأمره بالرد ليتمرن على ذلك، ولو سلم على جمع فيهم صبي فرد الصبي دونهم لم يسقط عنهم الفرض، ورده المستظهري، وقال النووي: لا يجزئ على الأصح ولو ابتدأ الصبي بالسلام وجب على البالغ الرد على الصحيح، قال في الفتح: ويستثنى من السلام على الصبي ما لو كان وضيئًا وخشي من السلام عليه الافتتان فلا يشرع ولاسيما إن كان مراهقًا منفردًا اهـ.

واعلم أن قوله في الحديث: «فإنها تحيتك وتحية ذريتك» ظاهر في أن المراد بهم جميع ذريته أو المراد بعضهم وهو المؤمنون، والأحاديث دالة على هذا، فقد أخرج البخاري في الأدب المفرد وابن ماجه وصححه ابن خزيمة عن عائشة مرفوعًا: «مَا حَسَدَتْكُمُ اليَهُودُ عَلَى شَيْءٍ مَا حَسَدَتْكُمْ عَلَى السَّلَامِ وَالتَّأْمِينِ»، وهذا يدل على أنه شرع لهذه الأمة دونهم وفي حديث أبي ذر الطويل في قصة إسلامه قال: وجاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث: فكنت أول من حياه بتحية الإسلام فقال: «وَعَلَيكَ وَرَحْمَةُ الله» أخرجه مسلم وأخرج الطبراني والبيهقي في الشُّعَب من حديث أبي أمامة رفعه: «جَعَلَ اللهُ السَّلَامَ تَحِيَّةً لِأُمَّتِنَا» وأمانًا لأهل ذمتنا وعند أبي داود من حديث عمران بن حصين: «كنا نقول في الجاهلية أنعم بك عينًا وأنعم صباحًا فلما جاء الإسلام نهينا عن ذلك» ورجاله

ثقات لكنه منقطع، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال: «كانوا في الجاهلية يقولون حييت مساء حييت صباحًا، فغير الله ذلك بالسلام».

والصيغة المشروعة لابتداء السلام هي: السلام عليكم لقوله في الحديث: «فإنها تحيتك وتحية ذريتك» وفي كون آدم عليه السلام علم هذه الكيفية بوحي من الله تعالى أو فهم ذلك من قوله تعالى له: «فسلم»، أو ألهمه الله ذلك، وهذا يؤيده ما أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة رفعه: «إن آدم لما خلقه الله عطس فألهمه الله قال الحمد لله» فلعله ألهمه أيضًا صفة السلام، ولو حذف اللام فقال سلام عليكم أجزأ قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ۝٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ٢٣، ٢٤]، وقال تعالى: ﴿فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾، وقال تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ٧٩]... إلى غير ذلك، لكن باللام أولى لأنها للتفخيم والتكثير.

وقال النووي في الأذكار: إذا قال المبتدئ: وعليكم السلام، لا يكون سلامًا ولا يستحق جوابًا لأن هذه الصيغة لا تصلح للابتداء قاله المتولي فلو قاله بغير واو فهو سلام، قطع بذلك الواحدي وهو ظاهر.

قال في الفتح: جعل النووي الخلاف في إسقاط الواو وإثباتها والمتبادر أن الخلاف في تقديم عليكم كما يشعر به كلام الواحدي، ثم قال النووي: يحتمل ألا يجزئ كما قيل في التحلل من الصلاة، ويحتمل ألا يعد سلامًا ولا يستحق جوابًا لما في سنن أبي داود والترمذي وصححه عن أبي جري - بالجيم والراء مصغرًا - الهجيمي - بالتصغير أيضًا - قال: أتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت: عليك السلام يا رسول الله فقال: «لَا تَقُلْ عَلَيْكَ السَّلَامُ فَإِنَّ عَلَيْكَ السَّلَامُ تَحِيَّةُ الموْتَى» اهـ.

قلت: لم أفهم فرقًا بين الاحتمالين اللذين ذكرهما النووي؛ فإن قوله في الأول

لا يجزئ هو قوله في الثاني لا يعد سلامًا، وكذلك لم أفهم محل الاحتمالين هل هو في حالة التقديم مع إثبات الواو وإسقاطه؟ فإنه قد جزم بأنه مع الواو لا يعد سلامًا ومع حذفه سلام فتأمل.

وقال الغزالي في الإحياء: يكره للمبتدئ أن يقول عليكم السلام، قال النووي: والمختار لا يكره ويجب الجواب لأنه سلام، ونقل ابن دقيق العيد عن بعض الشافعية أن المبتدئ لو قال عليكم السلام لم يجز لأنها صيغة جواب، قال: والأولى الإجزاء لحصول مسمى السلام ولأنهم قالوا: إن المصلي ينوي بأحد التسليمتين الرد على من حضر وهي بصيغة الابتداء وقال أبو الوليد بن رشد المالكي: يجوز الابتداء بلفظ الرد، وعكسه عياض: يكره أن يقول في الابتداء عليك السلام بتقديم عليك بالإفراد وعليكم السلام بالتقديم بالجمع، ووجه الكراهة لما فيهما من تقديم (عليك) على لفظ (السلام) الذي هو اسم من أسماء الله تعالى، أو لأن التقديم تحية الموتى كما يدل عليه حديث أبي جري المار، ولكنه معارض لما رواه مسلم عن عائشة في خروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إلى البقيع... الحديث، وفيه قلت: كيف أقول؟ قال: «قُولِي السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ المؤْمِنِينَ»، ولما رواه أيضًا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما أتى البقيع: «السلام على أهل الديار من المؤمنين...» الحديث، قال الخطابي فيه: إن السلام على الأموات والأحياء سواء بخلاف ما كانت عليه الجاهلية من قولهم عليك سلام، كما أخرج ابن سعد وغيره أن الجن رثوا عمر بن الخطاب بأبيات منها:

عَلَيكَ السَّلَامُ مِنْ أَمِيرٍ وَبَارَكَتْ ... يَدُ اللهِ فِي ذَاكَ الأَدِيمِ الممَزَّقِ

وقال ابن العربي: السلام على أهل البقيع بما ذكر لا يعارض النهي في حديث أبي جري لاحتمال أن يكون الله أحياهم لنبيه عليه الصلاة والسلام فسلم عليهم

سلام الأحياء، وهذا يرده حديث عائشة المذكور قال: ويحتمل أن يكون النهي مخصوصًا بمن يرى أنها تحية الموتى وبمن يتطير بها من الأحياء؛ فإنها كانت عادة أهل الجاهلية وجاء الإسلام بخلاف ذلك، وقال القرطبي: يحتمل أن يكون حديث عائشة لمن زار المقبرة فسلم على جميع أهلها وحديث أبي جري إثباتًا ونفيًا في السلام على الشخص الواحد، وقال ابن القيم: أشكل هذا -يعني حديث أبي جري- على طائفة وظنوه معارضًا لحديث عائشة وأبي هريرة، وليس كذلك وإنما معنى قوله: «عليك السلام تحية الموتى» إخبار عن الواقع لا عن الشرع أي أن الشعراء ونحوهم يحيون الموتى به فكره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يُحَيَّى بتحية الموتى اهـ.

قلت: هذا كلام متناقض، فإنه أثبت أخيرًا من نهي النبي عليه الصلاة والسلام عنه وكراهيته لأن يحيي به ما نفاه أولًا من قوله: «لا عن الشرع» وورد النهي عن الرد بعليك السلام، فقد أخرج البخاري في الأدب المفرد عن معاوية بن قرة قال: قال لي أبي قرة بن إياس المزني الصحابي: «إذا مر بك الرجل فقال السلام عليكم فلا تقل وعليك السلام فتخصه وحده فإنه ليس وحده» وسنده صحيح اهـ.

قلت: يعني أن معه الملائكة الملازمين له.

قال في الفتح: ومن فروع هذه المسألة لو وقع الابتداء بصيغة الجمع فإنه لا يكفي الرد بصيغة الإفراد لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم فلا يكون امتثل الرد بالمثل فضلًا عن الأحسن قاله ابن دقيق العيد اهـ.

والأحسن أن يكون الرد بما في الحديث من قول الملائكة السلام عليك ورحمة الله ففيه مشروعية الزيادة في الرد على الابتداء وهو مستحب بالاتفاق لوقوع التحية بذلك في قوله: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾، فلو زاد المبتدئ «ورحمة

الله» استحب أن يزاد «وبركاته» فلو زاد «وبركاته» فهل تشرع الزيادة في الرد؟ وكذا لو زاد المبتدئ على «وبركاته» هل يشرع له ذلك؟

أخرج مالك في الموطأ عن ابن عباس قال: «انتهى السلام إلى البركة»، وأخرج البيهقي في الشعب من طريق عبدالله بن بابيه قال: جاء رجل إلى ابن عمر فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ومغفرته قال: حسبك إلى وبركاته، انتهي إلى وبركاته.

ومن طريق زهرة بن معبد قال: قال عمر: انتهى السلام إلى وبركاته، ورجاله ثقات، وجاء عن ابن عمر الجواز، فأخرج مالك في الموطأ أيضًا عنه أنه زاد: والغاديات والرائحات، وأخرج البخاري في الأدب المفرد عن سالم ابن ابن عمر قال كان ابن عمر يزيد إذا رد السلام فأتيته مرة فقلت: السلام عليكم، فقال: السلام عليكم ورحمة الله ثم أتيته فزدت: وبركاته، فرد وزادني: وطيب صلواته.

ومن طريق زيد بن ثابت أنه كتب إلى معاوية: السلام عليكم يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ومغفرته وطيب صلواته، ونقل ابن دقيق العيد عن أبي الوليد بن رشد أنه يؤخذ من قوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ﴾ [النساء: ٨٦] الجواز في الزيادة على البركة إذا انتهى إليها المبتدئ، وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي بسند قوي عن عمران بن حصين قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فرد عليه وقال: «عَشْرًا»، ثم جاء آخر فقال: السلام عليكم ورحمة الله، فرد عليه وقال: «عِشْرُونَ» ثم جاء آخر فزاد: وبركاته، فرد وقال: «ثَلَاثُونَ»، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد من حديث أبي هريرة وصححه ابن حبان، وقال: «ثلاثون حسنة»، وكذا فيما قبلها صرح بالمعدود، وعند أبي نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث عليٍّ أنه هو الذي وقع له ذلك مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وأخرج الطبراني من حديث سهل بن حنيف بسند ضعيف رفعه

قال: «مَنْ قَالَ السَّلَامُ عَلَيكُم كُتِبَ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَمِنْ زَادَ وَرَحْمَةُ الله كُتِبَتْ لَهُ عِشْرُونَ حَسَنَةً وَمَنْ زَادَ وَبرَكَاتُهُ كُتِبَتْ لَهُ ثَلَاثُونَ حَسَنَةً».

وأخرج أبو داود من حديث سهل بن معاذ بن أنس الجهني عن أبيه بسند ضعيف نحو حديث عمران وزاد في آخره: «ثم جاء آخر فزاد ومغفرته فقال: «أَرْبَعُونَ» وقال هكذا تكون الفضائل، وأخرج ابن السني في كتابه بسند واهٍ من حديث أنس قال: «كان رجل يمر فيقول السلام عليك يا رسول الله فيقول له: «وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه»، وأخرج البيهقي في الشعب بسند ضعيف أيضًا عن زيد بن أرقم قال: «كنا إذا سلم علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قلنا: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته» اهـ.

قال في الفتح: وهذه الأحاديث الضعيفة إذا انضمت قوي ما اجتمعت عليه من مشروعية الزيادة على وبركاته اهـ.

قلت: مر في الأحاديث المذكورة ما ليس بضعيف اهـ.

واتفقوا على أن من سلم لم يجزئ في جوابه إلا السلام ولا يجزئ في جوابه صبحت بالخير أو بالسعادة ونحو ذلك، ولو أتى بغير اللفظ العربي هل يستحق الجواب؟ فيه ثلاثة أقوال للعلماء ثالثها يجب لمن يحسن بالعربية.

وقال ابن دقيق العيد: الذي يظهر أن التحية بغير لفظ السلام من باب ترك المستحب وليس بمكروه إلا إن قصد به العدول عن السلام إلى ما هو أظهر في التعظيم من أجل أكابر أهل الدنيا ويجب الرد على الفور؛ فلو أخر ثم استدرك فرد لم يعد سلامًا قال القاضي حسين وجماعة: وكان محله إذا لم يكن عذر ويجب رد جواب السلام في الكتاب ومع الرسول لما مر من حديث عائشة عند البخاري ومسلم أن النبي – صلى الله تعالى عليه وسلم – قال لها: «إِنَّ جِبرِيلَ يَقْرَأُ عَلَيكِ السَّلَامَ قَالَتْ وَعَلَيهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ الله» قال النووي في هذا الحديث مشروعية

إرسال السلام ويجب على الرسول تبليغه لأنه أمانة وتعقب بأنه بالوديعة أشبه، والتحقيق أن الرسول إذا التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة، والودائع إذا لم تقبل لم يلزمه شيء، قال: وفيه إذا أتاه شخص بسلام من شخص أو في ورقة وجب رد السلام على الفور؛ وما ذكره هو مذهب مالك، قال الناظم:

تَبْلِيغُكَ السَّلَامَ أَنْ تَلْتَزِم ... تَبْلِيغَهُ لِلْغَيْرِ ذُو تَحَتُّم

وَرَدُّهُ بِالْفَورِ إِنْ أَتَاكَ ... مَعَ رَسُولٍ وَاجِبٌ كَذَاكَ

ويستحب أن يرد على المبلغ كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم أنه بلغ النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - سلام أبيه فقال له: «وَعَلَيكَ وَعَلَى أَبِيكَ السَّلَامُ» ولما في الصحيحين أن خديجة رضي الله تعالى عنها لما بلغها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن جبريل سلام الله عليها قالت: «إن الله هو السلام وعليك وعلى جبريل السلام».

قال في الفتح: لم أر في شيء من طرق حديث عائشة أنها ردت على النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - فدل على أنه غير واجب، وما مر من مشروعية إرسال السلام يدل عليه أيضًا ما رواه مسلم من حديث أنس أن: فتًى من أسلم قال: يا رسول الله: «إني أريد الجهاد فقال ائت فلانًا فقل: إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرئك السلام، ويقول ادفع إلي ما تجهزت به» اهـ.

واستدل بالأمر بإفشاء السلام على أنه لا يكفي السلام سرًّا بل يشترط الجهر وأقله أن يرفع صوته بحيث يسمع في الابتداء وفي الجواب، وإذا لم يسمعه لم يكن آتيًا بالسنة واستظهر إن شك في سماعه له، فقد أخرج البخاري في الأدب المفرد بسند صحيح عن ابن عمر: «إِذَا سَلَّمْتَ فَأَسْمِعْ فَإِنَّهَا تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ الله».

ويستثنى من رفع الصوت بالسلام ما إذا دخل على مكان فيه أيقاظ ونيام، فالسنة فيه ما ثبت في صحيح مسلم عن المقداد قال: «كان النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم يجيء من الليل فيسلم تسليمًا لا يوقظ نائمًا ويسمع اليقظان» ونقل النووي عن المتولي أنه قال: يكره إذا لقي جماعة أن يخص بعضهم بالسلام لأن القصد بمشروعية السلام تحصيل الألفة، وفي التخصيص إيحاش لغير من خص بالسلام، ولا يكفي الرد بالإشارة بل ورد الزجر عنه وذلك فيما أخرجه الترمذي من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه: «لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى فَإِنَّ تَسْلِيمَ الْيَهُودِ بِالْإِصْبَعِ وَتَسْلِيمَ النَّصَارَى بِالْأَكُفِّ» قال الترمذي: غريب، قال في الفتح: وفي سنده ضعف لكنه أخرج النسائي بسند جيد عن جابر رفعه: «لَا تُسَلِّمُوا تَسْلِيمَ الْيَهُودِ فَإِنَّ تَسْلِيمَهُم بِالرُّءُوسِ وَالْأَكُفِّ وَالْإِشَارَةِ»، قال النووي: ولا يرد على هذا حديث أسماء بنت يزيد «مر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المسجد وعصبة من النساء قعود فألوى بيده بالتسليم» فإنه محمول على أنه جمع بين اللفظ والإشارة، وقد أخرجه أبو داود من حديثها بلفظ: «فسلم علينا» والنهي عن الإشارة مخصوص بمن قدر على اللفظ حسًّا وشرعًا، وإلا فهي مشروعة لمن يكون في شغل يمنعه من التلفظ بجواب السلام كالمصلي والبعيد والأخرس، وكذا السلام على الأصم ومن كان بعيدًا بحيث لا يسمع التسليم يجوز السلام عليه إشارة ويتلفظ مع ذلك بالسلام، وقد أخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال: يكره السلام باليد ولا يكره بالرأس اهـ.

وقد وردت أحاديث كثيرة في إفشاء السلام منها ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة مرفوعًا: «أَلَا أَدُلُّكُم عَلَى مَا تَحَابُّونَ بِهِ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُم» قال ابن العربي فيه إن من فوائد إفشاء السلام حصول المحبة بين المتسالمين وكان ذلك لما فيه من ائتلاف الكلمة لتعم المصلحة بوقوع المعاونة على إقامة شرائع الدين وإخزاء الكافرين وهي كلمة إذا سمعت أخلصت القلب الواعي لها عن النفور إلى الإقبال على قائلها، وأخرج البخاري عن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنهما

قال: «أمرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسبع: بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، ونصر الضعيف، وعون المظلوم، وإفشاء السلام، وإبرار المقسم، ونهى عن تختم الذهب، وعن ركوب المياثر، وعن لبس الحرير والديباج والقسي والإستبرق» وأخرج في الأدب المفرد وصححه ابن حبان عنه رفعه: «أفشوا السلام» وله شاهد من حديث أبي الدرداء مثله عند الطبراني، وعن عبدالله بن سلام رفعه: «أطعموا الطعام وأفشوا السلام...» الحديث وفيه: «تدخلوا الجنة بسلام» أخرجه البخاري في الأدب وصححه الترمذي والحاكم وللأولين وصححه ابن حبان من حديث عبدالله بن عمر ورفعه: «اعبدوا الرحمن وأفشوا السلام...» الحديث، وفيه: «تدخلوا الجنان» وأخرج البخاري عن عبدالله بن عمرو أن رجلًا سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «أي الإسلام خير؟ قال: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَعَلَى مَنْ لَمْ تَعْرِفْ» وأخرج ابن أبي شيبة من طريق مجاهد عن ابن عمر قال: «إن كنت لأخرج إلى السوق وما لي حاجة إلا أن أسلم ويسلم عليَّ».

وذكر الماوردي أن من مشى في الشوارع المطروقة كالسوق أنه لا يسلم إلا على البعض لأنه لو سلم على كل من لقي لتشاغل به عن المهم الذي خرج من أجله ولخرج به عن العرف.

قال في الفتح: ولا يعكر على هذا ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد عن الطفيل بن أُبيّ بن كعب قال: كنت أغدو مع ابن عمر إلى السوق فلا يمر على بياع ولا أحد إلا سلم عليه، فقلت: ما تصنع بالسوق وأنت لا تقف على البيع ولا تسأل عن التسلع؟ قال: «إنما نغدو من أجل السلام على من لقينا»؛ لأن مراد الماوردي من خرج في حاجة له فتشاغل عنها بما ذكر، والأثر المذكور ظاهر في أنه خرج لقصد تحصيل ثواب السلام اهـ.

وما ذكر من إفشاء السلام مخصوص بغير الفاسق والمبتدع والكافر كما مر، واستدل بعض العلماء بقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا سلم عليكم أهل الكتاب» على أنه لا يشرع بابتداء الكافر بالسلام، وحكاه الباجي عن عبدالوهاب قال الباجي: لأنه بين حكم الرد ولم يذكر حكم الابتداء، ونقل ابن العربي عن مالك: لو ابتدأ شخصًا بالسلام وهو يظنه مسلمًا فبان كافرًا كان ابن عمر يسترد منه سلامه، وقال مالك: لا، قال ابن العربي: لأن الاسترداد حينئذ لا فائدة له لأنه لم يحصل له منه شيء لكونه قصد السلام على المسلم، وقال غيره: له فائدة وهو إعلام الكافر بأنه ليس أهلًا للابتداء بالسلام، ويتأكد إذا كان هناك من يخشى إنكاره لذلك أو اقتداؤه به إذا كان الذي سلم ممن يُقتدى به، واستدل بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِذَا سَلَّمَ عَلَيكُم أَهْلُ الكِتَابِ فَقُولُوا: وَعَلَيكُم» وفي رواية: «عليكم» بدون واو، وفي رواية: «فقل وعليك» على أن هذا الرد خاص بالكفار فلا يجزئ في الرد على المسلم، وقيل: إن أجاب بالواو أجزأ وإلا فلا.

وقال ابن دقيق العيد: التحقيق أنه كافٍ في حصول معنى السلام لا في امتثال الأمر في قوله: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦] وكأنه أراد الذي بغير الواو، وأما الذي بالواو فقد ورد في عدة أحاديث منها في الطبراني عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: سلام عليكم، فقال: «وَعَلَيكَ وَرَحْمَةُ الله»، وله في الأوسط عن سلمان: أتى رجل فقال: السلام عليك يا رسول الله فقال: «وعليك». قال في الفتح: لكن لما اشتهرت هذه الصيغة في الرد على غير المسلم ينبغي ترك جواب المسلم بها، وإن كانت مجزئة في أصل الرد والله تعالى أعلم اهـ.

وقال ابن بطال: قال قوم رد السلام على أهل الذمة فرض لعموم الآية وثبت

أن ابن عباس قال: من سلم عليك فرد عليه ولو مجوسيًّا، وبه قال الشعبي وقتادة ومنع من ذلك مالك والجمهور، وقال عطاء: الآية مخصوصة بالمسلمين فلا يرد السلام على الكافر مطلقًا، وروي عن ابن عباس وعلقمة أن ذلك جائز عند الضرورة، وعن الأوزاعي: إن سلمت فقد سلم الصالحون وإن تركت فقد تركوا، وعن بعضهم التفرقة بين أهل الذمة وأهل الحرب.

قال في الفتح: والراجح من هذه الأقوال كلها ما دل عليه الحديث ولكنه مختص بأهل الكتاب، وقد أخرج أحمد بسند جيد عن أنس أمرنا ألا نزيد على أهل الكتاب على: «وعليكم» اهـ.

وقد أخرج البخاري وغيره أحاديث فيمن يبتدئ بالسلام وحاصلها: أن القليل يسلم على الكثير والصغير على الكبير والراكب على الماشي والماشي على القاعد، وفي رواية: والمار على القاعد، وهي أشمل من رواية الماشي لأنه أعم من أن يكون المار ماشيًا أو راكبًا.

وقد أخرج البخاري في الأدب المفرد والترمذي وصححه والنسائي وصحيح ابن حبان بلفظ: يسلم الفارس على الماشي والماشي على القائم وإذا حمل القائم على المستقر كان أعم من أن يكون جالسًا أو واقفًا أو متكئًا أو مضجعًا وإذا أضيفت هذه الصورة إلى الراكب تعددت وتبقى صورة لم تقع منصوصة وهي ما إذا تلاقا ماران راكبان أو ماشيان، وقد تكلم عليها المازري فقال: يبدأ الأدنى منهما الأعلى قدرًا في الدين إجلالًا لفضله؛ لأن فضيلة الدين مرغب فيها شرعًا، وعلى هذا لو التقى راكبان ومركوب أحدهما أعلى في الحس من مركوب الآخر كالجمل والفرس فيبدأ راكب الفرس أو يكتفى بالنظر إلى أعلاهما قدرًا في الدين فيبدأه الذي دونه هذا، الثاني أظهر كما لا نظر إلى من يكون أعلاهما قدرًا من جهة الدنيا إلا أن يكون سلطانًا يخشى منه، وإذا تساوى المتلاقيان من كل جهة فكل

منهما مأمور بالابتداء وخيرهما الذي يبدأ بالسلام كما في حديث المتهاجرين.

وأخرج البخاري في الأدب المفرد بسند صحيح عن جابر قال: «الـمَاشِيَانِ إِذَا اجْتَمَعَا فَأَيُّهُمَا بَدَأَ بَالسَّلَامِ فَهُوَ أَفْضَلُ»، وأخرج الطبراني بسند صحيح عن الأغر المزني قال: «قال لي أبو بكر لا يسبقك أحد إلى السلام» وأخرج الترمذي من حديث أبي أمامة رفعه: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِاللهِ مَنْ بَدَأَ بِالسَّلَامِ» وقال حسن، وأخرج الطبراني عن أبي الدرداء: قلنا يا رسول الله إنا نلتقي فأينا يبدأ بالسلام؟ قال: «أَطْوَعُكُم للهِ ولو مر جمع كثير على جمع قليل أو كبير على صغير» فقد قال النووي: يعتبر المرور فالوارد يبدأ سواء كان صغيرًا أم كبيرًا قليلًا أو كثيرًا، وقال المهلب: المار كالداخل، وقد تكلم العلماء على الحكمة فيمن شرع لهم الابتداء فقال المهلب تسليم الصغير لأجل حق الكبير لأنه أمر بتوقيره والتواضع له وتسليم القليل لأجل حق الكثير؛ لأن حقهم أعظم، وتسليم المار لشبهه بالداخل على أهل المنزل، وتسليم الراكب لئلا يتكبر بركوبه فيرجع إلى التواضع، وقال ابن العربي: حاصل ما في الحديث أن المفضول بنوع ما يبدأ الفاضل، وقال المازري: أما أمر الراكب فإن له مزية على الماشي فعوض الماشي بأن يبدأه الراكب بالسلام احتياطًا على الراكب من الزهو أن لو حاز الفضيلتين، وأما الماشي فلما يتوقع القاعد مِنَ الشر منه، ولاسيما إذا كان راكبًا فإذا ابتدأ بالسلام أمن منه ذلك وأنس إليه أو لأن في التصرف في الحاجات امتهانًا فصار للقاعد مزية فأمر بالابتداء أو لأن القاعد يشق عليه مراعاة المارين مع كثرتهم فسقطت البداءة عنه للمشقة بخلاف المار فلا مشقة عليه، وأما القليل فلفضيلة الجماعة؛ أو لأن الجماعة لو ابتدءوا لخيف على الواحد الزهو فاحتيط له وأما تسليم الصغير على الكبير فلمراعاة السن فإنه معتبر في أمور كثيرة، ولو تعارض الصغر المعنوي والحسي كأن يكون الأصغر أعلم فالذي يظهر اعتبار السن تقديمًا للحقيقة على

المجاز.

وقال ابن رشد: إن محل تسليم الصغير على الكبير إذا التقيا؛ فإن كان أحدهما راكبًا والآخر ماشيًا بدأ الراكب، وإذا كانا راكبين أو ماشيين بدأ الصغير، وقال المازري: هذه المناسبات لا يعترض عليها بجزئيات تخالفها؛ لأنها لم تنصب نصب العلل الواجبة الاعتبار حتى لا يجوز أن يعدل عنها حتى لو ابتدأ الماشي فسلم على الراكب لم يمتنع؛ لأنه ممتثل للأمر بإظهار السلام وإفشائه غير أن مراعاة ما ثبت في الحديث أولى وهو خبر بمعنى الأمر على سبيل الاستحباب، ولا يلزم من ترك المستحب الكراهة بل يكون خلاف الأَوْلَى، فلو ترك المأمور بالابتداء فبدأه الآخر كان المأمور تاركًا للمستحب والآخر فاعلًا للسنة إلا إن بادر فيكون تاركًا للمستحب أيضًا.

. وقال المتولي: لو خالف الراكب أو الماشي ما دل عليه الخبر كره، وقال الكرماني: لو جاء أن الكبير يبدأ الصغير والكثير يبدأ القليل لكان مناسبًا؛ لأن الغالب أن الصغير يخاف من الكبير والقليل من الكثير؛ فإذا بدأ الكثير والكبير أمن القليل والصغير، لكن لما كان من شأن المسلمين أن يأمن بعضهم بعضًا اعتبر جانب التواضع وحيث لا يظهر رجحان أحد الطرفين باستحقاقه التواضع له اعتبر الإعلام بالسلامة والدعاء له رجوعًا إلى ما هو الأصل، فلو كان المشاة كثيرًا والقعود قليلًا تعارضا ويكون الحكم حكم اثنين تلاقيا فأيهما بدأ فهو أفضل ويحتمل ترجيح جانب الماشي كما مر اهـ.

قال الماوردي: لو دخل شخص مجلسًا فإن كان الجمع قليلًا يعمهم سلام واحد فسلم كفاه فإن زاد فخصص بعضهم فلا بأس، ويكفي أن يرد منهم واحد فإن زاد فلا بأس، وإن كانوا كثيرًا بحيث لا ينتشر فيهم فيبتدئ أول دخوله إذا شاهدهم وتتأدى سنة السلام في حق جميع من يسمعه، ويجب على من سمعه الرد

على الكفاية، وإذا جلس سقط عنه سنة السلام فيمن لم يسمعه من الباقين، وهل يستحب أن يسلم على من جلس عندهم ممن لم يسمعه؟ وجهان:

أحدهما: إن عاد فلا بأس، وإلا فقد سقطت عنه سنة السلام لأنهم جمع واحد وعلى هذا يسقط فرض الرد بفعل بعضهم.

والثاني: أن سنة السلام باقية في حق من لم يبلغهم سلامه المتقدم فلا يسقط فرض الرد من الأوائل عن الأواخر.

ولم يبق من مباحث السلام المتعلقة به إلا القيام للقادم والمصافحة والمعانقة وتقبيل اليد والقيام من المجلس للغير:

أما القيام للقادم: فقد قال قوم بجوازه ومنع من ذلك قوم واحتج القائلون بالجواز بما أخرجه الشيخان عن أبي سعيد الخدري أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعد فأرسل النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إليه فجاء فقال: «**قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُم**» أَوْ قَالَ: خَيرِكُم، فقعد عند النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقال: «**هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ...**» إلخ، وقد احتج به النووي في كتاب القيام، نقل عن البخاري ومسلم وأبي داود أنهم احتجوا به، ولفظ مسلم: لا أعلم في قيام الرجل للرجل حديثًا أصح من هذا، وقال ابن بطال: في هذا الحديث أمر الإمام الأعظم بإكرام الكبير من المسلمين ومشروعية إكرام أهل الفضل في مجلس الإمام الأعظم والقيام فيه لغيره من أصحابه وإلزام الناس كافة بالقيام إلى الكبير منهم.

وقال الخطابي: في حديث الباب جواز إطلاق السيد على الخيِّر الفاضل، وفيه أن قيام المرءوس للرئيس الفاضل والإمام العادل والمتعلم العالم مستحب، وإنما يكره لمن كان بغير هذه الصفات.

قال: وما أخرجه الحاكم عن عبدالله بن بريدة أن أباه دخل على معاوية فأخبره

أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «**مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرِّجَالُ قِيَامًا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ**» معناه من أحب أن يقام له بأن يلزم الناس القيام له صفوفًا على طريق النخوة والكبر، وكذا أجاب عنه الطبري فقال: إن هذا الخبر إنما فيه نهي من يقام له عن السرور بذلك لا نهي من يقوم له إكرامًا له وكذا أجاب عنه ابن قتيبة فقال: إن معناه من أراد أن يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الأعاجم، وليس المراد به نهي الرجل عن القيام لأخيه إذا سلم عليه اهـ.

ويدل لهذا الجمع الطريقة المذكورة في حديث بريدة: «ما من رجل يكون على الناس فيقوم على رأسه الرجال يحب أن يكثر عنده الخصوم فيدخل الجنة»، ويدل له أيضًا ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن أنس قال: «**إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُم بِأَنَّهُم عَظَّمُوا مُلُوكَهُم بِأَنْ قَامُوا وَهُم قُعُودٌ**» وأشار البخاري في الأدب المفرد إلى الجمع المنقول عن ابن قتيبة فترجم أولًا باب قيام الرجل لأخيه، ثم ترجم باب قيام الرجل القاعد، وباب من كره أن يقعد ويقوم له الناس، وأورد في الترجمة الأولى ثلاثة أحاديث: حديث بريدة المتقدم وقد مر ما أجيب به عنه، وحديث أبي أمامة عند أبي داود وابن ماجه قال: خرج علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متوكئًا على عصى فقمنا له فقال: «**لَا تَقُومُوا كَمَا تَقُومُ الْأَعَاجِمُ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ**» اهـ.

وتكلم فيه الطبري بأنه حديث ضعيف مضطرب السند فيه من لا يعرف، وحديث عائشة أخرجه أبو داود والنسائي والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم قالت: «**كان رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- إذا رأى فاطمة بنته قد أقبلت رحب بها ثم قام فقبلها فأخذ بيدها حتى يجلسها في مكانه**» وهذا الحديث أصله في الصحيح في المناقب والوفاة النبوية لكن ليس فيه ذكر القيام.

وأخرج في الترجمتين الأخيرتين حديث جابر: اشتكى النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم- فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت إلينا فرآنا قيامًا فأشار إلينا فقعدنا فلما سلم قال: «إِنْ كِدْتُم لَتَفْعَلُوا فِعْلَ فَارِسَ وَالرُّومِ يَقُومُونَ عَلَى مُلُوكِهِم وَهُمْ قُعُودٌ فَلَا تَفْعَلُوا» وهو حديث صحيح أخرجه مسلم، وترجم البخاري أيضًا: «قِيَامُ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ تَعْظِيمًا...» وأورد فيه حديث معاوية من طريق أبي مجلز أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه قال: خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر: اجلس فإني سمعت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- يقول: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرِّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» هذا لفظ أبي داود، وأخرجه أحمد من رواية حماد بن سلمة عن حبيب بن الشهيد عن أبي مجلز وأحمد عن إسماعيل بن علية عن حبيب مثله، وقال: العباد، بدل: الرجال، ومن رواية شعبة عن حبيب مثله وزاد فيه: ولم يقم ابن الزبير، وكان أرزنهما، قال: فقال: مه، فذكر الحديث وقال فيه: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ عِبَادُ اللهِ قِيَامًا...» وأخرجه أيضًا عن مروان بن معاوية عن حبيب بلفظ خرج معاوية فقاموا له وباقيه كلفظ حماد، وأما الترمذي فإنه أخرجه من رواية سفيان الثوري عن حبيب ولفظه: خرج معاوية فقام عبدالله بن الزبير وابن صفوان حين رأوه فقال: اجلسا، فذكر مثل لفظ حماد وسفيان، وإن كان من جبال الحفظ إلا أن العدد الكثير وفيهم مثل شعبة أولى بأن تكون روايتهم محفوظة من الواحد.

وقد اتفقوا على أن ابن الزبير لم يقم، وأما إبدال ابن عامر بابن صفوان فسهل لاحتمال الجمع بأن يكونا معًا وقع لهما ذلك، ويؤيده الإتيان فيه بصيغة الجمع في رواية مروان بن معاوية المذكورة.

وملخص المنقول عن مالك: إنكار القيام ما دام الذي يقام لأجله لم يجلس

ولو كان في شغل نفسه، فإنه سئل عن المرأة تبالغ في إكرام زوجها فتتلقاه وتنزع ثيابه وتقف حتى يجلس فقال: أما التلقي فلا بأس به وأما القيام حتى يجلس فلا فإن هذا فعل الجبابرة، وقد أنكره عمر بن عبدالعزيز، ورجح المنذري ما تقدم من الجمع عن ابن قتيبة والبخاري وأن القيام المنهي عنه أن يقام عليه وهو جالس وقدره ابن القيم في حاشية السنن على هذا القول بأن سياق حديث معاوية يدل على خلاف ذلك وإنما يدل على أنه كره القيام له لما خرج تعظيمًا ولأن هذا لا يقال له القيام للرجل وإنما يقال له القيام على رأس الرجل أو عند الرجل.

قال: والقيام ينقسم إلى ثلاث مراتب: قيام على رأس الرجل وهو فعل الجبابرة، وقيام إليه عند قدومه ولا بأس به، وقيام له عند رؤيته وهو المتنازع فيه.

ثم حكى المنذري قول الطبري المار وأنه قصر النهي على من سره القيام له لما في ذلك من محبة التعاظم ورؤية منزلة نفسه، وقد اعترض الشيخ أبو عبدالله بن الحاج احتجاج النووي السابق بقصة سعد بن معاذ لجواز القيام فقال ما ملخصه: لو كان القيام المأمور به لسعد هو المتنازع فيه لما خص به الأنصار فإن الأصل في أفعال القرب التعميم، ولو كان لسعد على سبيل البر والإكرام لكان هو- صلى الله تعالى عليه وسلم- أول من فعله وأمر به من حضر من أكابر الصحابة، فلما لم يأمر به ولم يفعله ولم يفعلوه دل ذلك على أن الأمر بالقيام لغير ما وقع فيه النزاع وإنما هو لينزلوه عن دابته لما كان فيه من المرض كما جاء في بعض الروايات؛ يعني ما أخرجه أحمد في مسند عائشة من طريق علقمة بن وقاص عنها في قصة سعد بن معاذ ومجيئه مطولًا وفيه قال أبو سعيد: فلما طلع قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُم فَأَنْزِلُوهُ» وسنده حسن، ثم قال: ولأن عادة العرب أن القبيلة تخدم كبيرها فلذلك خص الأنصار

بذلك دون المهاجرين مع أن المراد بعض الأنصار لا كلهم وهم الأوس منهم؛ لأن سعد بن معاذ كان سيدهم دون الخزرج، وعلى تقدير تسليم أن القيام المأمور به لم يكن للإعانة فليس هو المتنازع فيه بل لأنه غائب قدم والقيام للغائب إذا قدم مشروع.

قال: ويحتمل أن يكون القيام المذكور إنما هو لتهنئته بما حصل له من تلك المنزلة الرفيعة من تحكيمه والرضى بما يحكم به والقيام لأجل التهنئة مشروع أيضًا.

ثم نقل عن أبي الوليد بن رشد أن القيام يقع على أربعة أوجه:

الأول: محظور، وهو أن يقع لمن يريد أن يقام إليه تكبرًا وتعاظمًا على القائمين إليه.

والثاني: مكروه، وهو أن يقع لمن لا يتكبر ولا يتعاظم على القائمين ولكن يخشى أن يدخل نفسه بسبب ذلك ما يحذر ولما فيه من التشبه بالجبابرة.

والثالث: جائز، وهو أن يقع على سبيل البر والإكرام لمن لا يريد ذلك ويؤمن معه التشبه بالجبابرة.

والرابع: مندوب، وهو أن يقوم لمن قدم من سفر فرحًا بقدومه ليسلم عليه أو إلى من تجددت له نعمة فيهنئه بحصولها أو مصيبة فيعزيه بسببها اهـ.

قلت: اعتماد ابن الحاج على أن الخطاب في قوله عليه الصلاة والسلام: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُم» خاص بالأنصار رواية البخاري فلما دنا من المسجد قال للأنصار: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُم أَوْ خَيْرِكُم...» إلخ، ذكرها في غزوة بني قريظة فتحمل المطلقة على المقيدة اهـ.

وقال التوربشتي في شرح المصابيح معنى قوله: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُم» يعني إلى إعانته وإنزاله من دابته، ولو كان المراد التعظيم لقال: قوموا لسيدكم، وتعقبه

الطيبي بأنه لا يلزم من كونه ليس للتعظيم ألا يكون للإكرام وما اعتل به من الفرق بين (إلى) و(اللام) ضعيف؛ لأن (إلى) في هذا المقام أفخم من (اللام) كأنه قيل: قوموا وامشوا إليه تلقيًا وإكرامًا، وهذا مأخوذ من ترتب الحكم على الوصف المناسب المشعر بالعلية، فإن قوله: «سيدكم» علة للقيام له وذلك لكونه شريفًا على القدر اهـ.

قلت: لكن حديث عائشة المتقدم يقدح فيما قال، وقال البيهقي: القيام على وجه البر والإكرام جائز كقيام الأنصار لسعد، وطلحة لكعب، ولا ينبغي لمن يقام له أن يعتقد استحقاقه لذلك حتى إن ترك القيام له حنق عليه أو عاتبه أو شكاه.

قال أبو عبدالله: وضابط ذلك أن كل أمر ندب الشرع المكلف بالمشي إليه فتأخر حتى قدم المأمور لأجله فالقيام إليه يكون عوضًا عن المشي الذي فات، واحتج النووي أيضًا بقيام طلحة لكعب بن مالك، وأجاب ابن الحاج بأن طلحة إنما قام لتهنئته ومصافحته، ولذلك لم يحتج به البخاري للقيام وإنما أورده في المصافحة ولو كان قيامه محل النزاع لما انفرد به فلم ينقل أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قام له ولا أمر به ولا فعله أحد ممن حضر وإنما انفرد طلحة لقوة المودة بينهما على ما جرت به العادة أن التهنئة والبشارة ونحو ذلك تكون على قدر المودة والخلطة بخلاف السلام فإنه مشروع على من عرفت ومن لم تعرف، والتفاوت في المودة يقع بسبب التفاوت في الحقوق وهو أمر معهود.

قال في الفتح: ويحتمل أن يكون من كان لكعب عنده من المودة مثل ما عند طلحة لم يطلع على وقوع الرضى عن كعب واطلع عليه طلحة؛ لأن ذلك عقب منع الناس من كلامه مطلقًا، وفي قول كعب لم يقم إليَّ من المهاجرين غيره إشارة إلى أنه قام إليه غيره من الأنصار، ثم قال ابن الحاج: وإذا حمل فعل طلحة على

محل النزاع لزم أن يكون من حضر من المهاجرين قد ترك المندوب ولا يظن بهم ذلك.

واحتج النووي بحديث عائشة المتقدم في حق فاطمة، وأجاب عنه ابن الحاج باحتمال أن يكون القيام لإجلاسها في مكانه إكرامًا لها لا على وجه القيام المنازع فيه ولاسيما ما عرف من ضيق بيوتهم وقلة الفرش فيها، فكانت إرادة إجلاسه لها في موضعه مستلزمة لقيامه وأمعن في بسط ذلك، واحتج النووي أيضًا بما أخرجه أبو داود أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- كان جالسًا يومًا فأقبل أبوه من الرضاعة فوضع له بعض ثوبه فجلس عليه فأقبلت أمه فوضع لها شق ثوبه من الجانب الآخر ثم أقبل أخوه من الرضاعة فقام فأجلسه بين يديه واعترضه ابن الحاج بأن هذا القيام لو كان محل النزاع لكان الوالدان أولى به من الأخ وإنما قام للأخ إما لأن يوسع له في الرداء أو في المجلس.

واحتج النووي أيضًا بما أخرجه مالك في قصة عكرمة بن أبي جهل أنه لما فر إلى اليمن يوم الفتح ورحلت امرأته إليه حتى أعادته إلى مكة مسلمًا فلما رآه النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وثب إليه فرحًا وما عليه رداء وبقيام النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لما قدم جعفر من الحبشة فقال: «مَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا أَنَا أُسَرُّ بِقُدُومِ جَعْفَرَ أَوْ بِفَتْحِ خَيْبَرَ» وبحديث عائشة: «قدم زيد بن حارثة المدينة والنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- في بيتي فقرع الباب فقام إليه فاعتنقه وقبّله» وأجاب ابن الحاج بأنها ليست في محل النزاع لكونها في القادم من سفر، واحتج أيضًا بما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة قال: «كان النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يحدثنا فإذا قام قمنا قيامًا حتى نراه قد دخل» وأجاب ابن الحاج بأن قيامهم كان لضرورة الفراغ ليتوجهوا إلى أشغالهم ولأن بيته كان بابه في المسجد، والمسجد لم يكن واسعًا إذ ذاك فلا يتأتى أن يستووا قيامًا إلا وقد دخل.

قال في الفتح: كذا قال، والذي يظهر لي في الجواب أن يقال: لعل سبب تأخيرهم حتى يدخل لما يحتمل عندهم من أمر يحدث له حتى لا يحتاج إذا تفرقوا أن يتكلف استدعاءهم، ثم راجعت سنن أبي داود فوجدت في آخر الحديث ما يؤيد ما قلته وهو قصة الأعرابي الذي جذب رداء النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم- فدعا رجلًا فأمره أن يحمل له على بعير تمرًا وشعيرًا، وفي آخره: ثم التفت إلينا وقال: «انْصَرِفُوا رَحِمَكُمُ اللهُ تَعَالَى» ثم احتج النووي بعمومات تنزيل الناس منازلهم وإكرام ذي الشيبة وتوقير الكبير. واعترضه ابن الحاج بما حاصله أن القيام على سبيل الإكرام داخل في العمومات المذكورة لكن محل النزاع قد ثبت النهي عنه فيخص من العمومات، واستدل النووي أيضًا بقيام المغيرة بن شعبة على رأس النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- بالسيف، واعترضه ابن الحاج بأنه كان بسبب الذب عنه في تلك الحالة من أذى من يقرب منه من المشركين فليس هو من محل النزاع.

ثم ذكر النووي حديث معاوية وحديث أبي أمامة المتقدمين وقدم قبل ذلك ما أخرجه الترمذي عن أنس قال: «لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك»، قال الترمذي: حسن صحيح غريب، وترجم له باب كراهية قيام الرجل للرجل، وترجم لحديث معاوية باب كراهية القيام للناس، قال النووي: وحديث أنس أقرب ما يحتج به والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنه خاف عليهم الفتنة إذا أفرطوا في تعظيمه فكَرِه قيامهم له لهذا المعنى كما قال: «لَا تُطْرُونِي» ولم يكره قيام بعضهم لبعض فإنه قد قام لبعضهم وقاموا لغيره بحضرته فلم ينكر عليهم بل أقره وأمر به.

ثانيهما: أنه كان بينه وبين أصحابه من الأنس وكمال الود والصفاء ما لا يحتمل

زيادة بالإكرام بالقيام فلم يكن في القيام مقصود وإن فرض للإنسان صاحب بهذه الصفة لم يحتج إلى القيام.

واعترض ابن الحاج بأنه لا يتم الجواب الأول إلا لو سلم أن الصحابة لم يكونوا يقومون لأحد أصلًا فإذا خصوه بالقيام له دخل في الإفراط، لكنه قرر أنهم يفعلون ذلك لغيره فكيف يسوغ لهم أن يفعلوا مع غيره ما لا يؤمن معه الإطراء ويتركوه في حقه؟! فإن كان فعلهم ذلك للإكرام فهو أولى من غيره بالإكرام؛ لأنه المنصوص على الأمر بتوقيره فوق غيره، فالظاهر أن قيامهم لغيره إنما كان لضرورة قدوم أو تهنئة أو نحو ذلك من الأسباب المتقدمة لا على صورة محل النزاع، وأن كراهته لذلك إنما هي في محل صورة النزاع أو للمعنى المذموم في حديث معاوية.

قال: والجواب عن الثاني أنه لو عكس فقال: إن كان الصاحب لم تتأكد صحبته ولا عرف قدره فهو معذور بترك القيام بخلاف من تأكدت صحبته له وعظمت منزلته منه وعرف مقداره لكان متجهًا فإنه يتأكد في حقه مزيد البر والإكرام والتوقير أكثر من غيره.

قال: ويلزم على قوله أن من كان أحق به وأقرب منه منزلة كان أقل توقيرًا له ممن بعد لأجل الأنس وكمال الود، والواقع في صحيح الأخبار خلاف ذلك كما وقع في قصة السهو وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يكلماه وكلمه ذو اليدين مع بعد منزلته منه بالنسبة إلى أبي بكر وعمر.

قال: ويلزم على هذا أن خواص العالم والكبير والرئيس لا يعظمونه ولا يوقرونه لا بالقيام ولا بغيره بخلاف من بعد منه، وهذا خلاف ما عليه عمل السلف والخلف اهـ كلامه.

وقال النووي في الجواب عن حديث معاوية: إن الأصح والأولى بل الذي لا

حاجة إلى ما سواه أن معناه زجر المكلف أن يحب قيام الناس له قال: وليس فيه تعرض للقيام بنهي ولا غيره وهذا متفق عليه.

قال: والمنهي عنه محبة القيام فلو لم يخطر بباله فقاموا له أو لم يقوموا فلا لوم عليه فإن أحب ارتكب التحريم سواء قاموا أو لم يقوموا.

قال: فلا يصح الاحتجاج به كترك القيام، فإن قيل: فالقيام سبب للوقوع في المنهي عنه، قلنا: هذا فاسد لأنا قدمنا أن الوقوع في المنهي عنه يتعلق بالمحبة خاصة اهـ ملخصًا قال في الفتح ولا يخفى ما فيه.

واعترضه ابن الحاج بأن الصحابي الذي تلقى ذلك من صاحب الشرع قد فهم منه النهي عن القيام الموقع للذي يقام له في المحذور فصوب فعل من امتنع من القيام دون من قام وأقروه على ذلك، وكذا قال ابن القيم في حواشي السنن في حديث معاوية رد على من زعم أن النهي إنما هو في حق من يقوم الرجال بحضرته، لأن معاوية إنما روى الحديث حين خرج فقاموا له ثم ذكر ابن الحاج- من المفاسد التي تترتب على استعمال القيام- أن الشخص صار لا يتمكن فيه من التفصيل بين من يستحب إكرامه وبره كأهل الدين والخير والعلم أو يجوز كالمستورين، وبين من لا يجوز كالظالم المعلن بالظلم، أو يكره كمن لا يتصف بالعدالة وله جاهٌ، فلولا اعتياد القيام ما احتاج أحد أن يقوم لمن يحرم إكرامه أو يكره بل جر ذلك إلى ارتكاب النهي لما صار يترتب على الترك من الشر، وفي الجملة متى صار ترك القيام يشعر بالاستهانة أو يترتب عليه مفسدة امتنع، وإلى ذلك أشار ابن عبدالسلام، ونقل ابن كثير في تفسيره عن بعض المحققين التفصيل فيه فقال: المحذور أن يتخذ ديدنًا كعادة الأعاجم كما دل عليه حديث أنس وأما إن كان لقادم من سفر أو لحاكم في محل ولايته فلا بأس به.

قال في الفتح: ويلتحق بذلك ما مر في أجوبة ابن الحاج كالتهنئة لمن حدثت له

نعمة أو لإعانة العاجز أو لتوسيع المجلس أو غير ذلك اهـ.

وقال الغزالي: القيام على سبيل الإعظام مكروه وعلى سبيل الإكرام لا يكره وهذا تفصيل حسن اهـ من فتح الباري.

وأما المصافحة: وهي مفاعلة من الصفحة والمراد بها الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد، فقد وردت فيها أحاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن مسعود قال: علمني النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفي بين كفيه التشهد كما يعلمني السورة من القرآن التحيات لله...» إلخ، وأخرج أيضًا عن كعب بن مالك قال: «دخلت المسجد فإذا رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقام إليَّ طلحة بن عبيدالله يهرول حتى صافحني وهنأني»، وأخرج أيضًا عن قتادة قلت لأنس: أكانت المصافحة في أصحاب النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قال: نعم، وأخرج أيضًا تعليقًا: وصافح حماد بن زيد بن المبارك بيديه، ووصله غنجار في تاريخ بخارى عن البخاري قال: سمع أبي من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلتا يديه، وفي رواية للبخاري في تاريخه: حدثني أصحابنا يحيى وغيره عن أبي إسماعيل بن إبراهيم قال: رأيت حماد بن زيد وجاءه ابن المبارك بمكة فصافحه بكلتا يديه، وقد أخرج أحمد وأبو داود والترمذي عن البراء رفعه: «مَا مِنْ مُسْلِمَيْنِ يَلْتَقِيَانِ فَيَتَصَافَحَانِ إِلَّا غُفِرَ لَهُمَا قَبْلَ أَنْ يَفْتَرِقَا» وزاد فيه ابن السني: «وَتَكَاشَرَا بِوُدٍّ وَنَصِيحَةٍ»، وفي رواية لأبي داود: «وَحَمِدَا اللهَ وَاسْتَغْفَرَاهُ»، ومعنى تكاشرا: ضحكا، وأخرجه أبو بكر الروياني في مسنده من وجه آخر عن البراء لقيت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فصافحني قلت: يا رسول الله كنت أحسب هذا من زي العجم فقال: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالمصَافَحَةِ» فذكر نحو سياق الخبر الأول.

وأخرج ابن المبارك في كتاب البر والصلة من حديث أنس: «كان النبي-

صلى الله تعالى عليه وسلم- إذا لقي الرجل لا ينزع يده حتى يكون هو الذي ينزع يده ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذي يصرفه»، وأخرج الترمذي من حديث ابن مسعود رفعه: «من تمام التحية الأخذ باليد» وفي سنده ضعف، وحكى الترمذي عن البخاري أنه رجح أنه موقوف على عبدالرحمن بن يزيد النخعي أحد التابعين، وأخرج الإسماعيلي عن همام قال قتادة: وكان الحسن- يعني البصري- يصافح، وأخرج الترمذي عن أنس وقال حسن قيل: «يا رسول الله الرجل يلقى أخاه أينحني له؟ قال: «لَا»، قال فيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: «نَعَمْ» وأخرج الترمذي بسند ضعيف من حديث أبي أمامة رفعه: «تمام تحيتكم بينكم المصافحة»، وأخرج المصنف في الأدب المفرد وأبو داود بسند صحيح من طريق حميد عن أنس رفعه: قد أقبل أهل اليمن وهم أول من حيانا بالمصافحة، وفي جامع ابن وهب من هذا الوجه: وكانوا أول من أظهر المصافحة، وفي مرسل عطاء الخراساني في الموطأ: تصافحوا يذهب الغل.

قال في الفتح: ولم نقف عليه موصولًا واقتصر ابن عبدالبر على شواهده من حديث البراء وغيره.

وأخرج أحمد وأبو داود من طريق رجل من عنزة لم يسم قال: قلت لأبي ذر هل كان رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- يصافحكم إذا لقيتموه قال: «ما لقيته قط إلا صافحني، وبعث إليَّ ذات يوم فلم أكن في أهلي فلما جئت أُخبرت أنه أرسل إليَّ فأتيته وهو على سريره فالتزمني فكانت أجود وأجود»، ورجاله ثقات إلا هذا الرجل المبهم، وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث أنس: «كانوا إذا تلاقوا تصافحوا وإذا قدموا من سفر تعانقوا» وله في الكبير: «كان النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إذا لقي أصحابه لم يصافحهم حتى يسلم عليهم» اهـ.

قال ابن بطال: المصافحة حسنة عند عامة العلماء وقد استحسنها مالك بعد كراهته، وقال النووي: المصافحة سنة مجمع عليها عند التلاقي، وقال: وأما تخصيص المصافحة بها بعد صلاتي الصبح والعصر فقد مثل ابن عبدالسلام البدعة المباحة بها.

قال النووي: وأصل المصافحة سنة، وكونهم حافظوا عليها في بعض الأحوال لا يخرج ذلك عن أصل السنة.

قال في الفتح: وللنظر فيه مجال فإن أصل صلاة النافلة سنة مرغب فيها ومع ذلك فقد كره المحققون تخصيص وقت بها دون وقت ومنهم من أطلق تحريم مثل ذلك كصلاة الرغائب التي لا أصل لها.

قلت: مذهب مالك أن كل عبادة من قراءة ودعاء وغير ذلك جُعل لها وقت محدود من غير تحديد من الشارع تكون مكروهة. قال خليل المالكي: واجتماع لدعاء يوم عرفة، وقال أيضًا: وأقيم القارئ في المسجد يوم خميس أو غيره اهـ.

وقال ابن عبدالبر: روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة والمعانقة وذهب إلى هذا سحنون وجماعة، وقد جاء عن مالك جواز المصافحة وهو الذي يدل عليه صنيعه في الموطأ وعلى جوازه جماعة العلماء سلفًا وخلفًا ويستثنى من عموم المصافحة المرأة الأجنبية والأمرد الحسن اهـ.

وأما المعانقة: فقد وردت في أحاديث منها ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: خرج النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - في طائفة النهار لا يكلمني ولا أكلمه حتى أتى سوق بني قينقاع فجلس بفناء بيت فاطمة فقال: «أَثَمَّ لُكَعٌ أَثَمَّ لُكَعٌ» فحسبته شيئًا فظننت أنها تلبسه سخابًا أو تغسله فجاء يشتد حتى عانقه وقبله فقال: «اللَّهُمَّ أَحِبَّهُ وَأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ» اهـ.

ولكع: لغة في الصغير، والسِّخاب - بكسر السين - قلادة تتخذ من طيب

ليس فيها ذهب ولا فضة وقيل من قرنفل وقيل خيط من خرز يلبسه الصبيان والجواري، وقيل: السخاب شيء يعمل من الحنظل كالقميص والوشاح.

ومنها ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد عن جابر أنه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال: «فاتبعت بعيرًا فشددت إليه رحلي شهرًا حتى قدمت الشام فإذا عبدالله بن أنيس، فبعثت إليه فخرج فاعتنقني واعتنقته» الحديث، وقد ذكر طرفًا منه في كتاب العلم معلقًا وقد مر في حديث أبي ذر قريبًا: فالتزمني، والالتزام الاعتناق، ومر أيضًا في حديث أنس: وإذا قدموا من سفر تعانقوا، وأخرج الترمذي عن عائشة قالت: «قدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- في بيتي فقرع الباب فقام إليه النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- عريانًا يجر ثوبه فاعتنقه وقبله»، قال الترمذي: حديث حسن، وأخرج قاسم بن أصبغ عن أبي الهيثم بن التيهان: «أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لقيه فاعتنقه وقبّله» وسنده ضعيف اهـ.

قال ابن بطال: اختلف الناس في المعانقة فكرهها مالك وأجازها ابن عيينة ثم ساق قصتها في ذلك عن علي بن يونس الليثي المدني قال: استأذن سفيان بن عيينة على مالك فأذن له فقال: السلام عليكم، فردوا عليه، فقال: السلام عام وخاص السلام عليك يا أبا عبدالله ورحمة الله وبركاته فقال: وعليك السلام يا أبا محمد ورحمة الله وبركاته، ثم قال: ولولا أنها بدعة لعانقتك، قال: قد عانق من هو خير منك، قال: جعفر، قال: نعم، قال: ذلك خاص، قال: ما عمه يعمنا، ثم ساق سفيان الحديث عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: «لما قدم جعفر من الحبشة اعتنقه النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم» الحديث، قال الذهبي في الميزان: هذه الحكاية باطلة وإسنادها مظلم، قال في الفتح: والمحفوظ عن ابن عيينة بغير هذا الإسناد، فأخرج سفيان بن عيينة في جامعه عن الأجلح عن

الشعبي: «أن جعفرًا لما قدم تلقاه رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقبَّل جعفرًا بين عينيه» وأخرج البغوي في معجم الصحابة من حديث عائشة: «لما قدم جعفر استقبله رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقبل ما بين عينيه» وسنده موصول لكن في سنده محمد بن عبدالله بن عبيد بن عمير وهو ضعيف اهـ.

وأما تقبيل اليد: فقد قال ابن بطال اختلفوا في تقبيل اليد فكرهه مالك وأنكر ما روي فيه وأجازه آخرون، قال الأبهري: وإنما كرهه مالك إذا كان على وجه التكبر والتعظيم، وأما إذا كان على وجه القربة إلى الله تعالى لدينه أو لعلمه أو لشرفه فإن ذلك جائز، وقال النووي: تقبيل يد الرجل لزهده وصلاحه أو علمه أو شرفه أو صيانته أو نحو ذلك من الأمور الدينية لا يكره بل يستحب، فإن كان لغناه أو شوكته أو جاهه عند أهل الدنيا فمكروه شديد الكراهة، وقال أبو سعيد المتولي: لا يجوز.

وقد وردت أحاديث كثيرة في جوازه منها ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد وأبو داود عن عمر أو ابن عمر أنهم لما رجعوا من الغزو حيث فروا قالوا: نحن الفرارون، قال: «لَا بَلْ أَنْتُمُ العَكَّارُونَ وإنَّا فِئَةُ المؤْمِنِينَ» قال فقبلنا يده، وأخرج البيهقي في الدلائل وابن المقري: «أن أبا لبابة قبَّل يد رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- حين تاب الله عليه»، وكذلك أخرج ابن المقري والأبهري: «أن كعب بن مالك وصاحبيه قبَّلوا يد النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- حين تاب الله عليهم» وأخرج سفيان في جامعه أن أبا عبيدة قبَّل يد عمر حين قدم، وأخرج الطبري وابن المقري أن زيد بن ثابت قبَّل يد ابن عباس حين أخذ ابن عباس بركابه، وأخرج الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجه وصححه الحاكم من حديث صفوان بن عسال: «أن يهوديين أتيا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألاه عن تسع آيات... الحديث، وفي آخره: فقبَّلا

يده ورجله».

وقد جمع الحافظ أبو بكر بن المقري جزءًا في تقبيل اليد أورد فيه أحاديث كثيرة وآثارًا فمن جيدها حديث الزارع وكان في وفد عبدالقيس أخرجه أبو داود قال: فجعلنا نتبادر من رواحلنا -يعني لما قدموا المدينة- فنقبِّل يد النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وانتظر الأشج واسمه المنذر حتى لبس ثوبيه فأتى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقال له: «إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ الحِلْمُ وَالأَنَاةُ» وحديث مزيدة العصري قال: بينما النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يحدث أصحابه إذ قال لهم: «سَيَطْلُعُ عَلَيكُم مِنْ هَاهُنَا رَكْبٌ هُمْ خَيْرُ أَهْلِ المشْرِقِ» فقام عمر فتوجه نحوهم فلقي ثلاثة عشر راكبًا فبشرهم بقول النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ثم مشى معهم حتى أتوا النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فرموا بأنفسهم عن ركائبهم فأخذوا يده فقبَّلوها وتأخر الأشج في الركاب حتى أناخها وجمع متاعهم ثم جاء يمشي فقال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ...» الحديث أخرجه البيهقي وأحمد والنسائي وصححه ابن حبان وأخرجه البخاري في الأدب المفرد مطولًا من وجه آخر، ومنها حديث أسامة بن شريك قال: «قمنا إلى رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقبَّلنا يده» وسنده قوي، وحديث جابر: أن عمر قام إلى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقبَّل يده، وحديث بريدة في قصة الأعرابي والشجرة فقال: «يا رسول الله ائذن لي أن أقبِّل رأسك ورجليك فأذن له»، وأخرج البخاري في الأدب المفرد عن عبدالرحمن بن رزين قال: أخرج لنا سلمة بن الأكوع كفًّا له ضخمة كأنها كف بعير فقمنا إليها فقبَّلناها، وعن ثابت أنه قبَّل يد أنس، وأخرج أيضًا أن عليًّا قبَّل يد العباس ورجله، وأخرجه ابن المقري وأخرج من طريق أبي مالك الأشجعي قال: قلت لابن أبي أوفى: ناولني يدك التي بايعت بها رسول الله- صلى الله تعالى

عليه وسلم- فناولنيها فقبَّلتها اهـ.

هذا ما لخص في تقبيل اليد.

وأما قول الرجل لآخر كيف أصبحت؟ فقد ترجم له البخاري في صحيحه فقال باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت، وأخرج فيه ابن عباس أن عليًّا خرج من عند النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- في وجعه الذي توفي فيه فقال الناس: يا أبا حسن كيف أصبح رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قال: أصبح بحمد الله بارئًا فأخذ بيده العباس... إلخ، وأورد البخاري في الأدب المفرد في باب كيف أصبحت حديث محمود بن لبيد: «أن سعد بن معاذ لما أصيب أكحله كان النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إذا مر به يقول كيف أصبحت؟...» الحديث، وأخرج النسائي عن أبي هريرة قال: دخل أبو بكر على النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقال: كيف أصبحت؟! فقال: «صَالِحٌ مِنْ رَجُلٍ لَمْ يُصْبِحْ صَائِمًا» وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن أبي عمرة نحوه، وأخرج البخاري في الأدب المفرد من حديث جابر قال: قيل للنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- كيف أصبحت؟! قال: «بِخَيرٍ» الحديث، ومن حديث مهاجر الصائغ: كنت أجلس إلى رجل من أصحاب رسول الله فكان إذا قيل له: كيف أصبحت؟! قال: لا نشرك بالله، ومن طريق أبي الطفيل قال: قال رجل لحذيفة كيف أصبحت؟ أو كيف أمسيت يا أبا عبدالله؟! قال: أحمد الله، ومن طريق أنس سمع عمر سلم عليه رجل فرد ثم قال له: كيف أنت؟! قال: أحمد الله، قال: هذا الذي أردت منك، وأخرج الطبراني في الأوسط نحو هذا من حديث عبدالله بن عمرو مرفوعًا اهـ ما لخص من الأحاديث.

وحكى ابن التين عن الداودي أن أول ما استعمل الناس (كيف أصبحت) في زمن طاعون عمواس وتعقبه بأن العرب كانت تقوله قبل الإسلام وبأن

المسلمين قالوه في هذه الأحاديث الكثيرة، قال في الفتح والجواب حمل الأولية على ما وقع في الإسلام، يعني من الاكتفاء به عن السلام؛ لأن الإسلام جاء بمشروعية السلام للمتلاقيين ثم حدث السؤال عن الحال وقلَّ من صار يجمع بينهما، والسنة البداءة بالسلام، وكان السبب فيه ما وقع من الطاعون فكانت الداعية متوفرة على سؤال الشخص من صديقه عن حاله فيه ثم كثر ذلك حتى اكتفوا به عن السلام ويمكن الفرق بين سؤال الشخص عمن عنده ممن عرف أنه متوجع وبين سؤال من حاله يحتمل الحدوث اهـ.

وأما قيام الرجل من مجلسه ليجلس فيه آخر: فقد وردت في النهي عنه أحاديث منها ما أخرجه مسلم عن جابر: «لَا يُقِيمَنَّ أَحَدُكُم أَخَاهُ يَومَ الجُمُعَةِ ثُمَّ يُخَالِفُ إِلَى مَقْعَدِهِ فَيَقْعُدَ فِيهِ وَلَكِنْ يَقُولُ أَفْسِحُوا» اهـ.

وأخرج الشيخان عن ابن عمر عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر ولكن تفسحوا وتوسعوا، وكان ابن عمر يكره أن يقوم الرجل من مجلسه ثم يجلس مكانه، وأخرج البخاري في الأدب المفرد موقوف ابن عمر بلفظ: كان ابن عمر إذا قام له رجل من مجلسه لم يجلس فيه، وكذا أخرجه مسلم من رواية سالم بن عبدالله عن أبيه وقوله: ويجلس فيه آخر. في رواية بفتح أوله وفي رواية بضم أوله على وزن يقام، وورد ذلك عن ابن عمر مرفوعًا أخرجه أبو داود من طريق أبي الخصيب- بفتح المعجمة وكسر المهملة آخره موحدة وزن عظيم- واسمه زياد بن عبدالرحمن عن ابن عمر جاء رجل إلى رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فقام له رجل من مجلسه فذهب ليجلس فنهاه رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم، وله أيضًا من طريق سعيد بن أبي الحسن جاء أبو بكرة فقام له رجل من مجلسه فأبى أن يجلس فيه، وقال: إن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- نهى عن ذا، وأخرجه الحاكم وصححه من



هذا الوجه لكن لفظه مثل لفظ ابن عمر الذي في الصحيح فكأن أبا بكرة حمل النهي على المعنى الأعم، وقد قال البزار: إنه لا يعرف له طريق إلا هذه وفي سنده أبو عبدالله مولى أبي بردة بن أبي موسى، وقيل: مولى قريش وهو بصري لا يعرف اهـ.

قال ابن أبي جمرة: هذا اللفظ عام في المجالس ولكنه مخصوص بالمجالس المباحة إما على العموم كالمساجد ومجالس الحكام والعلم وإما على الخصوص كمن يدعو قومًا بأعيانهم إلى منزله لوليمة ونحوها، وأما المجالس التي ليس للشخص فيها ملك ولا إذن له فيها فإنه يقام ويخرج منها ثم هو في المجالس العامة وليس عامًّا في الناس بل هو خاص بغير المجانين ومن يحصل منه الأذى كآكل الثوم الذي إذا دخل المسجد، والسفيه إذا دخل مجلس العلم أو الحكم.

قال: والحكمة في هذا النهي منع استنقاص حق المسلم المقتضي للضغائن والحث على التواضع المقتضي للموادة، وأيضًا فالناس كلهم سواء في المباح، فمن سبق إلى شيء استحقه ومن استحق شيئًا فأُخذ منه بغير حق فهو غصب والغصب حرام، فعلى هذا قد يكون بعض ذلك على سبيل الكراهة وبعضه على سبيل التحريم، فأما قوله: «تفسحوا وتوسعوا» فمعنى الأول أن يتوسعوا فيما بينهم، ومعنى الثاني أن ينضم بعضهم إلى بعض حتى يفضل من الجمع مجلس للداخل اهـ.

واختلف العلماء في معنى: ﴿إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا﴾ [المجادلة: ١١] فقيل إن ذلك خاص بمجلس النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال ابن بطال: قال بعضهم: هو مجلس النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - خاصة، عن مجاهد وقتادة، ولفظ الطبري عن قتادة: كانوا يتنافسون في مجلس النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - إذا رأوه مقبلًا ضيقوا مجلسهم فيأمرهم الله

تعالى أن يوسع بعضهم لبعض، ولا يلزم من كون الآية نزلت في ذلك الاختصاص، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان- بفتح المهملة والتحتانية الثقيلة- قال: زلت يوم الجمعة أقبل جماعة من المهاجرين والأنصار من أهل بدر فلم يجدوا مكانًا فأقام النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- ناسًا ممن تأخر إسلامهم فأجلسهم في أماكنهم فشق ذلك عليهم وتكلم المنافقون في ذلك فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ﴾ [المجادلة: ١١]، وعن الحسن البصري: المراد بذلك مجلس القتال، قال: ومعنى قوله: انشزوا: انهضوا للقتال، وذهب الجمهور إلى أنها عامة في كل مجلس من مجالس الخير وقوله: ﴿فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾ [المجادلة: ١١] أي وسعوا وسع الله عليكم في الدنيا والآخرة اهـ.

.قال ابن بطال: اختلف في النهي فقيل: للأدب وإلا فالذي يجب للعالم أن يليه أهل الفهم والنُّهى وقيل: هو على ظاهره، ولا يجوز لمن سبق إلى مجلس مباح أن يقام منه واحتجوا بالحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة رفعه: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُم مِنْ مَجْلِسِهِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَيهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ» اهـ.

قالوا فلما كان أحق به بعد رجوعه ثبت أنه حقه قبل أن يقوم، ويتأكد ذلك بفعل ابن عمر المذكور فإنه راوي الحديث وهو أعلم بالمراد منه، وأجاب من حمله على الأدب بأن الموضع في الأصل ليس ملكه قبل الجلوس ولا بعد المفارقة فدل على أن المراد بالحقية في حالة الجلوس الأولوية فيكون من قام تاركًا له قد سقط حقه جملة، ومن قام ليرجع يكون أَوْلَى، وقد سئل مالك عن حديث أبي هريرة فقال: ما سمعت به وإنه لحسن إذا كانت أوبته قريبة وإن بعدت فلا أرى ذلك ولكنه من محاسن الأخلاق، وقال القرطبي في المفهم: هذا الحديث يدل على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه إلى أن يقوم منه، وما

احتج به من حمله على الأدب لكونه ليس ملكًا له لا قبل ولا بعد ليس بحجة لأنا نسلم أنه ليس ملكًا له لكن يختص به إلى أن يفرغ غرضه فصار كأنه ملك منفعته فلا يزاحمه غيره عليه.

قال النووي: قال أصحابنا هذا في حق من جلس في موضع من المسجد أو غيره لصلاة مثلًا ثم فارقه ليعود إليه كإرادة وضوء مثلًا أو لشغل يسير ثم يعود لا يبطل اختصاصه به وله أن يقيم من خلفه ويقعده فيه وعلى القاعد أن يطيعه، واختلف: هل يجب عليه؟! على وجهين: أصحهما الوجوب وقيل: يستحب وهو مذهب مالك، قال أصحابنا: وإنما يكون أحق به في تلك الصلاة دون غيرها قال: ولا فرق بين أن يقوم منه ويترك له فيه سجادة ونحوها أم لا والله أعلم.

وقال عياض: اختلف العلماء فيمن اعتاد موضعًا من المسجد للتدريس والفتوى فحكي عن مالك أنه أحق به إذا عرف به. قال: والذي عليه الجمهور أن هذا استحسان وليس بحق واجب، ولعله مراد مالك وكذا قالوا في مقاعد الباعة من الأفنية والطرق التي هي غير متملكة قالوا: من اعتاد الجلوس في شيء منها فهو أحق به حتى يتم غرضه قال وحكاه الماوردي عن مالك قطعًا للتنازع. وقال القرطبي: الذي عليه الجمهور أنه ليس بواجب.

وقال النووي استثنى أصحابنا من عموم قوله: لا يقيمن أحدكم الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه من أَلِفَ من المسجد موضعًا يفتي فيه أو يقرئ فيه قرآنًا أو علمًا فله أن يقيم من سبقه إلى القعود فيه، وفي معناه من سبق إلى موضع من الشوارع ومقاعد الأسواق لمعاملة قال النووي: وأما ما نسب إلى ابن عمر فهو ورع منه، وليس قعوده فيه حرامًا إذا كان ذلك برضى الذي قام لكنه تورع لاحتمال أن يكون الذي قام لأجله استحى منه فقام عن غير طيب قلبه فسد الباب ليسلم من هذا، أو رأى أن الإيثار بالقُرَبِ مكروه أو خلاف الأَوْلَى فكان

يمتنع لأجل ذلك لئلا يرتكب ذلك أحد بسببه، قال علماء أصحابنا: وإنما يحمد الإيثار بحظوظ النفس وأمور الدنيا اهـ.

هذا ملخص ما ذكره فتح الباري في شأن السلام وما يتعلق به، وقد استوفيت الكلام عليه غاية الاستيفاء لمسيس الحاجة له في هذا الزمان ولما فيه من الفوائد الجمة ثم أرجع فأقول:

وأما الإتيان: فقد ورد منسوبًا إلى الله تعالى في الآيات والأحاديث، أما الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾[النحل: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢] وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].

ومن الأحاديث حديث الشيخين عن أنس: «وَإِذَا أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً». ومر مستوفى في بحث المعية -أول أبحاث الكتاب- واستوفينا هناك ما قيل في تأويل الإتيان والهرولة.

ومنها حديث الصحيحين أيضًا المار في بحث الصورة عن أبي سعيد: «فَيَأْتِيهُمُ الجَبَّارُ في صُورَةٍ غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» ويأتي إن شاء الله تعالى الكلام عليه، أما الآية الأولى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] فقد قال في روح المعاني: من الناس من قدر في أمثال هذه المتشابهات محذوفًا فقال: الإسناد في الآية مجازي، والمراد: يأتيهم أمر الله تعالى وبأسه، أو حقيقي والمفعول محذوف أي: يأتيهم الله تعالى ببأسه، وحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، فإن العزة والحكمة تدل على الانتقام بحق وهو البأس والعذاب، وذكر الملائكة لأنهم الواسطة في إتيان أمره والآتون على الحقيقة، ويكون ذكر الله تمهيدًا لذكرهم كما في قوله

تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ٩] وخص الغمام بمحلية العذاب لأنه مظنة الرحمة، فإذا جاء منه العذاب كان أفظع؛ لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب، فكيف إذا جاء من حيث يحتسب الخير؟! قالوا: ولذلك كانت الصاعقة من العذاب المستفظع لمجيئها من حيث يتوقع الغيث، ومن ثمة اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧].

قال الفخر الرازي في بعض التأويلات: بأن المراد أمر الله، فقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إخبار عن حال القيمة، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣] فصار هذا الحكم مفسرًا لذلك المتشابه؛ لأن هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض ويدل على هذا قوله تعالى بعد: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [هود: ٤٤] ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق ولابد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه وما ذلك إلا الذي أضمرناه من أن قوله: (يأتيهم أمر الله) ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلًا وأضافه إلى شيء فإن كان ذلك محالًا فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله العلماء في قوله تعالى: ﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ٣٣] والمراد: يحاربون أولياءه، وقال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد: واسأل أهل القرية، فكذا قوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] يأتيهم أمر الله، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وجاء أمر ربك، وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال: ضرب الأمير فلانًا وصلبه وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك لا أنه تولى ذلك بنفسه اهـ.

ثم قال وأوضح عندي من كل ما سلف أنا ذكرنا أن قوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨] إنما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩] يكون خطابًا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] إخبارًا عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، وإذا كان هذا إخبارًا عن حال اليهود لم يمنع إجراء الآية على ظاهرها؛ وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله تعالى المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تجلى لموسى ﷺ على الطور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد- عليه الصلاة والسلام- وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام إخبارًا عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، والحاصل كما قال الفخر الرازي أن المعتبرين من العقلاء مجمعون على أنه تعالى منزه عن الذهاب والمجيء ويدل عليه وجوه:

أحدها: ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه الذهاب والمجيء لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث؛ فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثًا مخلوقًا والله القديم يستحيل أن يكون كذلك.

الثاني: أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناهٍ فيكون مختصًا بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وأن يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص، وكل ما كان كذلك كان فعلًا لفاعل مختار، وكل ما كان

كذلك فهو محدث مخلوق، فالله القديم الأزلي يمتنع أن يكون كذلك.

الثالث: أنَّا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه الذهاب والمجيء أن يكون إلهًا قديمًا أزليًّا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي الإلهية عن الشمس والقمر، وكان بعض الأذكياء يقول: الشمس والقمر لا عيب يمنع من إلهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز الذهاب والمجيء على الله تعالى فلم لا يحكم بإلهية الشمس؟! وما الذي أوجب عليه الحكم بموجود آخر يزعم أنه إله؟! اهـ.

الرابع: أن الله تعالى أخبر عن الخليل - عليه الصلاة والسلام - أنه طعن في إلهية الكواكب والشمس والقمر بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور، فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى في تصديقه له عليه السلام وما قيل في محالية الإتيان على الله تعالى في هذه الآية يقال في غيرها من الآيات والأحاديث، فقوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] يفسره قوله: ﴿وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [النحل: ٢٦] ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: أتانا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور.

وقد قال ابن دقيق العيد: إن ما كان من المتشابه معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه بلا توقف كقوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] معناه خرَّب الله بنيانهم، وقال في روح المعاني عند هذه الآية: أصل الإتيان المجيء بسهولة وهو مستحيل بظاهره في حقه تعالى، ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف، أي: أمر الله تعالى، وروي ذلك عن قتادة وجعل ذلك في الكشاف من قبيل: أتى عليه الدهر بمعنى أهلكه وأفناه؛ وحينئذ لا حاجة إلى تقدير المضاف، ثم قال هو والفخر الرازي: والكلام تمثيل، يعني أن

حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل ليمكروا بها رسل الله تعالى- عليهم الصلاة والسلام- وإبطال الله تعالى إياها وجعلها سببًا لهلاكهم كحال قوم بنوا بنيانًا وعمدوه بالأساطين فأتى ذلك من قبل أساطينه بأن ضعضعت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته، ووجه التشبيه أن ما نصبوه وخيلوه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء، فالأساطين بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على أصحابها والبنيان ما كانوا زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطئوا عليه من الرأي المدعم بالمكائد، ويشبه ذلك قولهم: من حفر لأخيه جبًّا وقع فيه منكبًّا، ويقرب من هذا ما قيل: إن المراد أحبط الله تعالى أعمالهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢] معناه فأتاهم عذاب الله من حيث لم يحتسبوا أي لم يظنوا ولم يخطر لهم ببال وهذا المقدر دال عليه ما بعده من قوله: ﴿وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ﴾ [الحشر: ٢] ... إلخ، وما ذكر من الكلام عند الآية الأولى كاف في بيان الإتيان لا يحتاج معه إلى زيادة اهـ.

وفي فتح الباري عند قوله في الحديث السابق: «فَيَأْتِيهُمُ الجَبَّارُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» وأما نسبة الإتيان إلى الله تعالى فقيل: هو عبارة عن رؤيتهم إياه؛ لأن العادة أن كل من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته إلا بالمجيء إليه، فعبر عن الرؤية بالإتيان مجازًا، وقيل: الإتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب الإيمان به مع تنزيهه تعالى عن سمات الحدوث، وقيل: فيه حذف، تقديره: يأتيهم بعض ملائكة الله، ورجحه عياض قال: ولعل هذا الملك جاءهم في صورة أنكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك؛ لأنه مخلوق.

ومن أحسن ما يستدل به عندي على هذه الإسنادات المجازية ما نقله في فتح الباري عن ابن بطال في حديث ابن عباس في تفسير ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾

[القيامة: ١٦] قال: كان النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - يعالج من التنزيل شدة... إلخ، فإنه قال في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨] إضافة الفعل إلى الله تعالى والفاعل له من يأمره بفعله فإن القارئ لكلامه تعالى على النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - هو جبريل ففيه بيان لكل ما أشكل من كل ما ينسب إلى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك اهـ.

هذا آخر الكلام على هذا البحث.

* * *

البحث السابع

في الفرح والضحك والعجب والاستهزاء والصوت

أما الفرح: فقد جاء منسوبًا إلى الله تعالى فيما رواه الشيخان عن عبدالله بن مسعود قال: «إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه وإن الفاجر يرى ذنوبه كذباب مر على أنفه فقال به هكذا» قال أبو شهاب: بيده فوق أنفه ثم قال: «لَلَّهُ أَفْرَحُ بِتَوبَةِ العَبْدِ» وفي رواية: «عَبْدِهِ المؤْمِنِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مَنزِلًا وَبِهِ مَهْلَكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَوَضَعَ رَأسَهُ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيَقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيهِ الحَرُّ والعَطَشُ أَوْ مَا شَاءَ اللهُ قَالَ أَرْجِعُ إِلَى مَكَانِي فَرَجَعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ» زاد مسلم: «فَأَخَذَ بِخِطَامِهَا ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الفَرَحِ اللَّهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الفَرَحِ» اهـ.

فإطلاق الفرح في حق الله تعالى مجاز عن رضاه ولا يجوز أن يعتقد في الله سبحانه وتعالى التأثر الذي يوجد في المخلوقين؛ فإن صفات الحق تعالى قديمة لا تحدث له صفة، قال الخطابي: معنى الحديث أن الله تعالى أرضى بالتوبة وأقبل لها والفرح الذي يتعارفه الناس بينهم غير جائز على الله تعالى وهو كقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] أي راضون، وقال ابن فورك: الفرح في اللغة السرور ويطلق على البطر ومنه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ وعلى الرضى فإن كل من يُسَرُّ بشيء ويرضى به يقال في حقه فرح به.

قال ابن العربي: كل صفة تقتضي التغير لا يجوز أن يوصف الله بحقيقتها فإن ورد شيء من ذلك حمل على معنى يليق به، وقد يعبر عن الشيء بسببه أو ثمرته

الحاصلة عنه فإن من فرح بشيء جاد لفاعله بما سأل وبذل له ما طلب فعبر عن عطاء الباري وواسع كرمه بالفرح وقال ابن أبي جمرة: كني عن إحسان الله للتائب وتجاوزه عنه بالفرح لأن عادة الملك إذا فرح بفعل أحد أن يبالغ في الإحسان إليه، وقال القرطبي في المفهم: هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب، وإنه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله، ووجه هذا المثل أن العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان وأسره وقد أشرف على الهلاك؛ فإذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من أسر الشيطان ومن المهلكة التي أشرف عليها فأقبل الله عليه بمغفرته ورحمته، وإلا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لأنه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه ويسدِ به خلته أو يدفع به عن نفسه ضررًا أو نقصًا، وكل ذلك محال على الله تعالى فإنه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور، ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الإقبال على الشيء المفروح به وإحلاله المحل الأعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشيء باسم ما جاوره أو كان منه بسبب، وهذا القانون جارٍ في جميع ما أطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم اهـ.الكلام على الحديث.

قوله: «إن المؤمن يرى ذنوبه...» إلخ، قال ابن أبي جمرة: السبب في ذلك أن قلب المؤمن منور فإذا رأى من نفسه ما يخالف ما ينور به قلبه عظم الأمر عليه، والحكمة في التمثيل بالجبل أن غيره من المهلكات قد يحصل التسبب إلى النجاة منه بخلاف الجبل إذا سقط على الشخص لا ينجو منه عادة، وإن قلب الفاجر مظلم فوقوع الذنب خفيف عنده ولهذا تجد من يقع في المعصية إذا وعظ يقول:

هذا سهل، والحاصل أن المؤمن يغلب عليه الخوف لقوة ما عنده من الإيمان فلا يأمن العقوبة بسببها، وهذا شأن المؤمن أنه دائم الخوف والمراقبة يستصغر عمله الصالح ويخشى من صغير عمله السيئ، وإنما كان كذلك لأنه على يقين من الذنب وليس على يقين من المغفرة، والفاجر قليل المعرفة بالله فلذا قل خوفه وسهل عنده ذنبه فلا يعتقد أنه يحصل له بسببه كبير ضرر، والحكمة في تشبيه ذنوب الفاجر بالذباب كون الذباب أخف الطير وأحقره وهو مما يعاين ويدفع بأقل الأشياء، وفي ذكر الأنف مبالغة في اعتقاده خفة الذنب عنده؛ لأن الذباب قلما ينزل على الأنف وإنما يقصد غالبًا العين، وفي إشارته بيده تأكيد للخفة أيضًا لأنه بهذا القدر اليسير يدفع ضرره، وفي الحديث: إن قلة خوف المؤمن ذنوبه وخفتها عليه يدل على فجوره، وفيه ضرب المثل بما يمكن والإرشاد إلى الحض على محاسبة النفس واعتبار العلامات الدالة على بقاء نعمة الإيمان، وفيه أن الفجور أمر قلبي كالإيمان، وفيه دليل لأهل السنة لأنهم لا يُكَفِّرون بالذنوب ورد على الخوارج وغيرهم ممن يكفر بالذنوب.

وقال ابن بطال: يؤخذ منه أن المؤمن ينبغي له أن يكون عظيم الخوف من الله تعالى من كل ذنب صغيرًا كان أو كبيرًا؛ لأن الله تعالى قد يعذب على القليل فإنه لا يُسأل عما يفعل سبحانه وتعالى، وقال عياض: عند ما مر من زيادة مسلم: «اللهم أنت عبدي...» إلخ، فيه أن ما قاله الإنسان في مثل هذا من الدهش والذهول لا يؤاخذ به، وكذا حكايته عنه على طريق علمي وفائدة شرعية لا على الهزل والمحاكات والعبث، وفيه ضرب المثل بما يصل إلى الأفهام من الأمور المحسوسة وتسمية المفازة التي ليس فيها ما يؤكل ولا يشرب مَهْلَكة، وفيه أن من ركن إلى سوى الله تعالى يقطع به أحوج ما يكون إليه لأن الرجل ما نام في الفلاة وحده إلا ركونًا لما معه من الزاد، فلما اعتمد على ذلك خانه لولا أن الله

لطف به وأعاد عليه ضالته، قال بعضهم:

وَمَــنْ سَرَّهُ أَلَّا يَــرَى مَــا يــسوؤه   فَـلَا يَتَّخِــذْ شَـيئًا يَخَــافُ لَــهُ فَقْــدَا

وفيه أن فرح البشر وغمهم إنما هو على ما جرى به أثـر الحكمـة مـن العوائـد ويؤخذ من ذلك أن حزن المذكور إنما كان على ذهاب راحلته لخوف المـوت مـن أجل فقد زاده، وفرحه بها إنما كان من أجل وجدانه ما فقد مما تنسب الحيـاة إليـه في العادة وفيه بركة الاستسلام لأمر الله تعالى؛ لأن المذكور لما أيس مـن وجـدان راحلته استسلم للموت فَمَنَّ الله عليه برد ضالته.

قال ابن أبي جمرة: وفيه جواز سفر المرء وحده؛ لأن الشارع لا يـضرب المثـل إلا بما يجوز ويحمل حديث النهي على الكراهة جمعًا بينهما ويظهر من هذا الحديث حكمة النهي قال في الفتح والحصر مردود وهذه القصة تؤكد النهي اهـ.

قلت: حديث النهي الذي أشار إليه هو حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا: «الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلَاثَـةُ رَكْـبٌ» أخرجـه أصحاب السنن.

قال في الفتح: وهو حديث حسن الإسناد وصـححه ابـن خزيمـة والحـاكم وأخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة وصححه، قال: قال الطبري: هذا الزجـر زجر أدب وإرشاد لما يخشى على الواحد من الوحـشة والوحـدة ولـيس بحـرام، فالسائر وحده في فلاة وكذا البائـت في بيـت وحـده لا يـأمن مـن الاسـتيحاش لاسيما إذا كان ذا فكرة رديئة وقلب ضعيف، والحق أن الناس يتبـاينون في ذلـك فيحتمل أن يكون الزجر عن ذلك وقع لحسم المـادة فـلا يتنـاول مـا إذا وقعـت الحاجة لذلك، وقيل في تفسير شيطان: أي عـاصٍ، وقيـل في تفـسيره أي سـفره وحده يحمله عليه الشيطان أو أشبه الشيطان في فعله، وقيل: إنـما كـره ذلـك لأن الواحد لو مات في سفره ذلك لم يجد من يقوم عليه، وكذلك الاثنـان إذا ماتـا أو

أحدهما لم يجد من يعينه بخلاف الثلاثة ففي الغالب تؤمن تلك الخشية، وأخرج البخاري عن ابن عمر عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الوَحْدَةِ مَا أَعْلَمُ مَا سَارَ رَاكِبٌ بِلَيلٍ وَحْدَهُ»، وأخرج حديث جابر رضي الله تعالى عنه ندب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس يوم الخندق فانتدب الزبير...» إلخ، قال ابن المنير: السير لمصلحة الحرب أخص من السفر والخبر ورد في السفر، فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر، منفردًا للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم إلا بالانفراد؛ كإرسال الجاسوس والطليعة، والكراهة لما عدا ذلك، ويحتمل أن تكون حالة الجواز مقيدة بالحاجة عند الأمن وحالة المنع مقيدة بالخوف حيث لا ضرورة اهـ.

هذا ما قيل في الفرح وحديثه.

.وأما الضحك والعجب والاستهزاء: فقد جئن فيما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة: «يَضْحَكُ اللهُ إِلَى رَجُلَينِ يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ يَدْخُلَانِ الجنَّةَ يُقَاتِلُ هَذَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلُ ثُمَّ يَتُوبُ اللهُ عَلَى القَاتِلِ فَيُسْتَشْهَدُ» اهـ.

وأخرجا أيضًا عن ابن مسعود في حديث آخر من يدخل الجنة أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «يُقَالُ لَهُ ادْخُلْ فَإِنَّ لَكَ مِثْلَ الدُّنْيَا وَعشْرَةَ أَمْثَالِهَا فَيَقُولُ أَتَسْخَرُ مِنِّي أَوَ تَضْحَكُ مِنِّي وَأَنْتَ الملِكُ فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيهِ وَسَلَّمَ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ» وفي رواية: «فضحك ابن مسعود فقالوا: مم تضحك؟ فقال: هكذا فعل رسول الله- صلى تعالى عليه وسلم- من ضحك رب العالمين حين قال الرجل أتستهزئ مني قال: لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ» اهـ.

وفي حديث الحشر الطويل عندهما عن أبي هريرة في قصة هذا الرجل فيقول: «يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي أَشْقَى خَلْقِكَ فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ

أَذِنَ لَهُ بِالدُّخُولِ فِيهَا» وأخرج البخاري عن أبي هريرة أتى رجل إلى رسول الله -صلى الله تعالى عليه وسلم- فقال: يا رسول الله أصابني الجهد فأرسل إلى نسائه فلم يجد عندهن شيئًا إلى أن قال ثم غدا الرجل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: «لَقَدْ عَجِبَ اللهُ ﷻ أَوْ ضَحِكَ مِنْ فُلَانٍ وَفُلَانَةَ فَأَنْزَلَ اللهُ ﷻ ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩] وأخرجه مسلم بلفظ: «عَجِبَ بِغَيرِ شَكٍّ» وعند ابن أبي الدنيا في حديث أنس: «ضَحِكَ بِغَيرِ شَكٍّ» وأخرج البخاري أيضًا عن أبي هريرة عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «عَجِبَ اللهُ مِنْ قَومٍ يَدْخُلُونَ الجنَّةَ في السَّلَاسِلِ» وأخرج النسائي: «إِنَّ اللهَ يَعْجَبُ مِنْ رَجُلَينِ يَقْتُلُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ...» إلخ.

فأقول: اعلم أن الضحك له معانٍ ترجع إلى معنى البيان والظهور وكل من أبدى عن أمر كان مستورًا قيل قد ضحك، يقال: ضحكت الأرض بالنبات إذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال: بكت السماء، قال الشاعر:

كُلَّ يَومٍ بِأُقْحُوَانٍ جَدِيدٍ تَضْحَكُ الْأَرْضُ مِنْ بُكَاءِ السَّمَاءِ

وكذلك الضحك الذي يعتري البشر إنما هو انفتاح الفم عن الأسنان وهذا محال على الله تعالى فوجب حمله على معنى أبدى الله تعالى كرمه وفضله قاله ابن الجوزي.

وفي فتح الباري عند حديث: «يَضْحَكُ اللهُ إِلَى رَجُلَيْنِ» المار، قال الخطابي: الضحك الذي يعتري البشر عندما يستخفهم الفرح أو الطرب غير جائز على الله تعالى، وإنما هذا مثل ضرب لهذا الصنيع الذي يحل محل الإعجاب عند البشر فإذا رأوه أضحكهم، ومعناه الإخبار عن رضى الله تعالى بفعل أحدهما وقبوله للآخر ومجازاتهما على صنيعهما بالجنة مع اختلاف حاليهما:

وقد تأول البخاري الضحك في موضع آخر على معنى الرحمة وهو قريب

وتأويله على معنى الرضا أقرب والرحمة لازمة عليه، فإن الضحك يدل على الرضا والقبول قال: والكرام يوصفون عندما يسألهم السائل بالبِشر وحسن اللقاء، فيكون المعنى في قوله: «يَضْحَكُ اللهُ» أي يجزل العطاء؛ فالضحك عبارة عما يظهر عنده من الجود والسخاء والبِشر والقبول والإقبال، قال الشاعر:

غَمْرَ الرِّدَاءُ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا ... غَلِقَتْ لِضَحْكَتِهِ رِقَابُ المَالِ

قال: وقد يكون معنى ذلك أن يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنيعهما، وهذا يتخرج على المجاز، ومثله في الكلام يكثر.

وقال ابن الجوزي: أكثر السلف يمتنعون من تأويل مثل هذا ويمرونه كما جاء، وينبغي أن يراعى في مثل هذا الإمرار اعتقاد أنه لا يشبه صفات الله تعالى صفات المخلوقين، ومعنى الإمرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه ويدل على أن المراد بالضحك الإقبال بالرضا، تعديته بـ(إلى) تقول: ضحك فلان إلى فلان إذا توجه إليه طلق الوجه مظهرًا للرضا عنه اهـ.

قلت: استعمال الضحك للرضا والقبول في كلام العرب شائع ذائع قال كُثَيِّرُ عزة:

غَمِرَ الرِّدَاءُ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا ... غَلِقَتْ لِضَحْكَتِهِ رِقَابُ المَالِ

وفي فتح الباري عند قوله في الحديث المار: «أَوَ تَضْحَكُ مِنِّي وَأَنْتَ المَلِكُ» وتفسير الضحك بالرضا لا يتأتى هنا، ولكن لما كانت عادة المستهزئ أن يضحك من الذي استهزأ به ذكر معه اهـ.

قلت: لم أفهم معنى عدم تأتيه بل هو متأتٍ غاية، ويوضح ذلك الرواية الأخرى المارة في شأن هذا الرجل بعينه: «فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَذِنَ لَهُ بِالدُّخُولِ فِيهَا» وهذا تأويله بالرضا في غاية الوضوح.

وقال البيضاوي عند هذا الحديث: نسبة الضحك إلى الله تعالى مجاز بمعنى

الرضا وضحكُ النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- على حقيقته وضحكُ ابن مسعود على سبيل التأسي اهـ.

وأما العجب: فقال ابن الجوزي قال العلماء العجب إنما يكون من شيء يدهم الإنسان مما لا يعلمه فيستعظمه، وهو لا يليق بالخالق جل جلاله، لكن معناه: عظم قدر ذلك الشيء عند الله تعالى؛ لأن المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده.

وقال ابن الأنباري: ومعنى: عجب ربك، زادهما إيمانًا وإحسانًا فعبر في هذا الحديث بالعجب عن ذلك، وفي الفتح قال الخطابي: إطلاق العجب على الله تعالى محال ومعناه الرضا، فكأنه قال: إن ذلك الصنيع -أي صنيع بيت الأنصار مع الضيف- حل من الرضا عند الله تعالى حلول العجب عندكم. قال: وقد يكون المراد بالعجب هنا أن الله يعجب ملائكته من صنيعهما لندور ما وقع منهما في العادة اهـ.

وقال ابن الجوزي ذكر الخلال في كتاب السنة حديثًا موقوفًا: «ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ لَهَوَاتُهُ وَأَضْرَاسُهُ» قال: وقال المروزي قلت لأبي عبدالله: ما تقول في هذا الحديث؟ قال: على تقدير صحة الحديث يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون ذلك راجعًا إلى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- كأنه ضحك حين أخبر بضحك الرب جل جلاله حتى بدت لهواته وأضراسه وهذا هو الصحيح لو ثبت الحديث.

والثاني: أن يكون تجوزًا عن كثرة الكرم وسعة الرضا كما تجوز بقوله: «وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً» قال ابن الجوزي: قال القاضي أبو يعلى -يعني المشبِّه: لا يمتنع الأخذ بظاهر الأحاديث وإمرارها على ظواهرها من غير تأويل. قال: واعجبًا قد أثبت لله تعالى صفات بأحاديث آحاد وألفاظ لا تصح، وقد أثبت الأضراس فما عنده من الإسلام خبر اهـ.

قلت: قد مر لك قريبًا أن الإمرار معناه عدم العلم بالمراد مع اعتقاد التنزيه وهذا المشبِّه جعل الإمرار هو اعتقاد الظاهر الذي هو غاية التشبيه والتجسيم؛ لأن ظاهر ما قيل هو اللهوات والأضراس، قاتله الله ما ألحده!

وأما نسبة السخرية وهي الاستهزاء إلى الله تعالى: فقد قال في فتح الباري: إنها وقعت في الحديث المار: «أَتَسْخَرُ مِنِّي» على سبيل المقابلة، قال وإن لم يذكره في الجانب الآخر لفظًا لكنه لما ذكر أنه عاهد مرارًا وغدر حل فعله محل المستهزئ، وظن أن في قول الله له: «ادْخُلِ الجَنَّةَ» وتردده إليها وظنه أنها ملأى نوعًا من السخرية به جزاء على فعله فسمي الجزاء على السخرية سخرية، ونقل عياض أن ألف «أَتَسْخَرُ مِنِّي» ألف النفي كهي في قوله تعالى: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف: ١٥٥] على أحد أقوال قال: وهو كلام متدلل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء، وجوز عياض أن الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال؛ إذ وَلِهَ عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده أنه قال في بعض طرقه عند مسلم: «لَمَّا خَلَصَ مِنَ النَّارِ لَقَدْ أَعْطَانِي اللهُ شَيْئًا مَا أَعْطَاهُ أَحَدًا مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ» وقال القرطبي في المفهم: أكثروا في تأويله، وأشبه ما قيل فيه أنه استخفه الفرح وأدهشه فقال ذلك، وقيل: قال ذلك لكونه خاف أن يجازى على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين، فكأنه قال: أتجازيني على ما كان مني فهو كقوله: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩] وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] أي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم اهـ.

يعني أن الآيتين وقع فيهما إطلاق السخرية والاستهزاء على الله تعالى على سبيل المشاكلة لوقوعه قبل فيهما في قوله: ﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩] وقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤].

وأما الصوت: فقد أخرج البخاري عن ابن مسعود: «إِذَا تَكَلَّمَ اللهُ بِالْوَحْيِ

سَمِعَ أَهْلُ السَّمَوَاتِ شَيْئًا فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم وَسَكَنَ الصَّوتُ عَرَفُوا أَنَّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُم وَنَادَوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُم؟ قَالُوا: الحَقُّ» وهذا أخرجه البخاري معلقًا ووصله البيهقي في الأسماء والصفات من طريق أبي معاوية وأخرجه أحمد عن أبي معاوية قال في الفتح: وقد أخرج من طرق عديدة وأغفل أبو الحسن بن الفضل في الجزء الذي جمعه على أحاديث الصوت هذه الطرق كلها واقتصر على طريق البخاري، فنقل كلام من تكلم في أبي معاوية واستند إلى أن الجرح مقدم على التعديل وفيه نظر؛ لأنه ثقة مخرج حديثه في الصحيحين ولم ينفرد به، وقد نقل ابن دقيق العيد عن ابن المفضل وكان شيخ والده أنه كان يقول فيمن خرج له في الصحيحين: هذا جاز القنطرة، وقرر ابن دقيق العيد ذلك بأن من اتفق الشيخان على التخريج لهم ثبتت عدالتهم بالاتفاق بطريق الاستلزام لاتفاق العلماء على تصحيح ما أخرجاه، ومن لازمه عدالة رواته إلى أن تتبين العلة القادحة بأن تكون مفسرة ولا تقبل التأويل اهـ.

وروى البخاري أيضًا عن جابر بن عبدالله عن عبدالله بن أنيس قال سمعت النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يقول: «يَحْشُرُ اللهُ العِبَادَ فَيُنَادِيهِم بِصَوتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ أَنَا المَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ» اهـ.

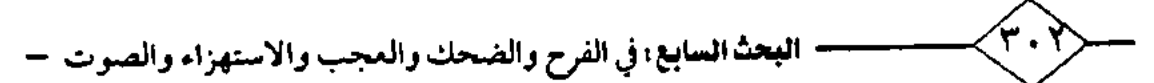
وهذا أخرجه البخاري أيضًا معلقًا وأخرجه موصولًا بتمامه في الأدب المفرد وأخرجه أحمد وأبو يعلى والطبراني وعند ابن مردويه: «لما نزل جبريل بالوحي فزع أهل السماء لانحطاطه وسمعوا صوت الوحي كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فيقولون: يا جبريل بم أمرت...» الحديث، وأخرج البخاري عن أبي هريرة: يبلغ به النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «إِذَا قَضَى اللهُ الأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتِ المَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَولِهِ كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ يَنْفُذُهُم ذَلِكَ فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُم؟ قَالُوا: الحَقُّ وَهُوَ

العَلِيُّ الكَبِيرُ» اهـ.

قال في الفتح قوله في الحديث: «فَيُنَادِيهِم بِصَوتٍ» حمله بعض الأئمة على مجاز الحذف أي: يأمر من ينادي، واستبعده بعض من أثبت الصوت بأن في قوله: «يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ» إشارة إلى أنه ليس من المخلوقات لأنه لم يعهد مثل هذا فيهم وبأن الملائكة إذا سمعوه صعقوا وإذا سمع بعضهم بعضًا لم يصعقوا. قال: فعلى هذا فصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غيره إذ ليس يوجد شيء من صفاته من صفات المخلوقين، وقال غيره: معنى «يُنَادِيهِم» يقول، وقوله: «بِصَوتٍ» أي مخلوق غير قائم بذاته، والحكمة في كونه خارقًا لعادة الأصوات المخلوقة المعتادة التي يظهر التفاوت في سماعها بين البعيد والقريب هي أن يعلم أن المسموع كلام الله كما أن موسى لما كلمه الله كان يسمعه من جميع الجهات.

. وقال البيهقي: الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمر في قصة السقيفة المذكورة في كتاب الحدود حين قال فيه: وكنت زورت في نفسي مقالة، وفي رواية: هيأت في نفسي كلامًا؛ قال: فسماه كلامًا قبل التكلم به.

قال: فإن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات وإن كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك، والبارئ ﷻ ليس بذي مخارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات، فإذا فهمه السامع تلاه بحروف وأصوات، ثم ذكر حديث جابر عن عبدالله بن أنيس وقال: اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح عن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - غير حديثه قال فإن كان ثابتًا فإنه يرجع إلى غيره كما في حديث ابن مسعود وحديث أبي هريرة فكون الملائكة يسمعون صوتًا عند حصول الوحي يحتمل أن يكون الصوت للسماء أو للملك الآتي بالوحي أو



لأجنحة الملائكة وإذا احتمل ذلك لم يكن نصًا في المسألة وأشار في موضع آخر إلى أن الراوي أراد: «فينادي» نداء فعبر عنه بقوله «بِصَوتٍ»، هذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة ويلزم منه أن الله لم يُسمع أحدًا من ملائكته ورسله كلامَه بل ألهمهم إياه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين لأنها التي عهد أنها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه؛ إذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما يأتي إن شاء الله تعالى، سلمنا لكن نمنع القياس المذكور وصفات الخالق لا تقاس على صفات المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به ثم إما التفويض وإما التأويل اهـ هذا ما قال.

وأخرج البخاري أيضًا عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «**يَقُولُ اللهُ يَا آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ فَيُنَادَى بِصَوتٍ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرِجَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بَعْثًا إِلَى النَّارِ قَالَ وَمَا بَعْثُ النَّارِ...**» إلخ الحديث الطويل، وقع (يُنَادِي) في رواية الجمهور مضبوطًا بكسر الدال، وفي رواية بفتحها مبنيًا للمجهول ولا محذور في رواية الجمهور فإن قرينة إن الله يأمرك تدل ظاهرًا على أن المنادي ملك يأمره الله بأن ينادي بذلك.

واختلف أهل الكلام في أن كلام الله تعالى هل هو بحرف وصوت أم لا؟!

فقالت المعتزلة: لا يكون الكلام إلا بحرف وصوت، والكلام المنسوب إلى الله تعالى قائم بالشجرة، وقالت الأشاعرة: كلام الله ليس بحرف ولا صوت، وأثبتت الكلام النفسي وحقيقته معنى قائم بالنفس، وإن اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية، واختلافها لا يدل على اختلاف المعبر عنه والكلام النفسي هو ذلك المعبر عنه، وأثبتت الحنابلة أن الله متكلم بحرف وصوت، أما الحروف فللتصريح بها في ظاهر القرآن، وأما الصوت فمن منع قال: إن الصوت هو

الهواء المنقطع المسموع من الحنجرة، وأجاب من أثبته بأن الصوت الموصوف بذلك: هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه وأنه يجوز أن يكون من غير الحنجرة فلا يلزم التشبيه، وقد قال عبدالله بن أحمد بن حنبل في كتاب السنة: سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال لي أبي: بل تكلم بصوت.

هذه الأحاديث تروى كما جاءت، وذكر حديث ابن مسعود وغيره واستدل البخاري في كتاب خلق أفعال العباد على أن الله يتكلم كيف شاء، وأن أصوات العباد مؤلفة حرفًا بحرف فيها التطريب بالهمز والترجيع بحديث أم سلمة عن يعلى بن مملك -بفتح الميم واللام بينهما ميم ساكنة- أنه سأل أم سلمة عن قراءة النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وصلاته فذكرت الحديث وفيه: ونعتت قراءته حرفًا حرفًا، وهذا أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما اهـ هذا ما قيل في الصوت.

وتحرير ما قيل في الكلام وملخصه هو ما ذكره في الفتح متفرقًا وما ذكره غيره وها أنا أجمعه وألخصه.

قال: قال البيهقي في كتاب الاعتقاد: القرآن كلام الله، وكلام الله صفة من صفات ذاته وليس شيء من صفات ذاته مخلوقًا ولا محدثًا ولا حادثًا، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]؛ فلو كان مخلوقًا لكان مخلوقًا بـ(كن) ويستحيل أن يكون قول الله لشيء يقول لأنه يوجب قولًا ثانيًا وثالثًا فيتسلسل وهو فاسد، وقال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: ١-٣] فخص القرآن بالتعليم لأنه كلامه وصفته، وخص الإنسان بالتخليق لأنه خلقه ومصنوعه، ولولا ذلك لقال: خلق

القرآن والإنسان وقال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائمًا بغيره وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا﴾ [الشورى: ٥١] الآية، فلو كان لا يوجد إلا مخلوقًا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة في الآية معنًى لاستواء جميع الخلق في سماعه من غير الله، واستدل البخاري على أن قول الله تعالى قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجودًا ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡ﴾ [سورة سبأ: ٢٣] الآية؛ إذ فيها أنهم إذا ذهب عنهم الفزع قالوا لمن فوقهم ماذا قال ربكم فدل ذلك على أنهم سمعوا قولًا لم يفهموا معناه من أجل فزعهم فقالوا: ماذا قال؟ ولم يقولوا: ماذا خلق؟ وكذا أجابهم من فوقهم من الملائكة بقولهم: قالوا الحق، والحق أحد صفتي الذات التي لا يجوز عليها غيره لأنه لا يجوز على كلامه الباطل فلو كان خلقًا أو فعلًا لقالوا: خلق خلقًا إنسانًا أو غيره، فلما وصفوه بما يوصف به الكلام لم يجز أن يكون القول بمعنى التكوين، وذهبت المعتزلة- النافية لكلام الله القائلون أنه لا يعقل كلام إلا بأعضاء ولسان، والباري منزه عن ذلك- إلى أنه كناية عن الفعل والتكوين، ورد البخاري عليهم بما ذكر وقال المريسي منهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] هو كقول العرب: قالت السماء فأمطرت، وقال الجدار هكذا إذا مال، فمعنى قوله: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠]: إذا كوناه، وتعقبه أبو عبيد القاسم بن سلام بأنه أغلوطة؛ لأن القائل إذا قال: قالت السماء، لم يكن كلامًا صحيحًا حتى يقول: فأمطرت، بخلاف من يقول: قال الإنسان فإنه يفهم منه أنه قال كلامًا، فلولا قوله: فأمطرت، لكان الكلام باطلًا؛ لأن السماء لا قول لها فبان بما ذكر بطلان قول الجهمية أنه مخلوق في غير الله ويلزمهم في قولهم: إن الله خلق كلامًا في شجرة

كلم به موسى أن يكون من سمع كلام الله من ملك أو نبي أفضل في سماع الكلام من موسى ويلزمهم أن تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله أنه كلم به موسى وهو كقوله: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] وقد أنكر الله تعالى قول المشركين: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ﴾ ولا يعترض بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ [الحاقة: ٤٠] لأن معناه قول تلقاه عن رسول كريم كقوله تعالى: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] ولا بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [الزخرف: ٣] لأن معناه سميناه قرآنًا وهوكقوله: ﴿وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢] وقوله: ﴿وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكۡرَهُونَ﴾ [النحل: ٦٢] وقوله: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، فالمراد أن تنزيله إلينا هو المحدث لا الذكر نفسه وبهذا احتج الإمام أحمد ثم ساق البيهقي حديث نِيَار- بكسر النون وتخفيف التحتانية- ابن مكرم أن أبا بكر قرأ عليهم سورة الروم فقالوا هذا كلامك أو كلام صاحبك قال ليس كلامي ولا كلام صاحبي ولكنه كلام الله، وأصل هذا الحديث أخرجه الترمذي مصححًا وعن علي بن أبي طالب: ما حكمت مخلوقًا ما حكمت إلا القرآن، ومن طريق سفيان بن عيينة سمعت عمرو بن دينار وغيره من مشيختنا يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق.

وقال ابن حزم في الملل والنحل: أجمع أهل الإسلام على أن الله تعالى كلم موسى وعلى أن القرآن كلام الله، وكذا غيره من الكتب المنزلة والصحف، ثم اختلفوا فقالت الأشعرية: كلام الله صفة ذات لم يزل وليس بمخلوق وهو غير علم الله، وليس لله إلا كلام واحد، وقال أحمد ومن تبعه: كلام الله هو علمه لم يزل وليس بمخلوق واحتج لأحمد بأن الدلائل القاطعة قامت على أن الله لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه فلما كان كلامنا غيرنا وكان مخلوقًا وجب

أن يكون كلامه سبحانه وتعالى ليس غيره وليس مخلوقًا، وأطال في الرد على المخالفين لذلك هكذا قال ابن حزم من أن الإمام أحمد جاعلًا الكلام هو العلم وهذا مخالف لما مر من نقل ابنه عنه أنه قال: إن الله تعالى تكلم بصوت، ولما يأتي عن الحنابلة من كونهم جاعلين كلام الله بحروف وأصوات.

وقال غير ابن حزم: اختلفوا فقالت الجهمية والمعتزلة وبعض الزيدية والإمامية وبعض الخوارج: كلام الله مخلوق خلقه بمشيئته وقدرته في بعض الأجسام كالشجرة حين كلم موسى، وحقيقة قولهم: إن الله لا يتكلم وإن نسب إليه ذلك فبطريق المجاز.

وقالت المعتزلة: يتكلم حقيقة لكن يخلق ذلك الكلام في غيره.

وقالت الكلابية: الكلام صفة واحدة قديمة العين لازمة لذات الله كالحياة وإنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمه لمن كلمه إنما هو خلق إدراك له يسمع به الكلام، ونداؤه لموسى لم يزل لكنه أسمعه ذلك النداء حين ناجاه، ويحكى عن أبي منصور الماتريدي من الحنفية نحوه لكن قال: خلق صوتًا حين ناداه فأسمعه كلامه، وزعم بعضهم أن هذا هو مراد السلف الذين قالوا: إن القرآن ليس بمخلوق وأخذ بقول ابن كلاب القابسي والأشعري وأتباعهما، وقالوا: إذا كان الكلام قديمًا لعينه لازمًا لذات الرب وثبت أنه ليس بمخلوق فالحروف ليست قديمة لأنها متعاقبة، وما كان مسبوقًا بغيره لم يكن قديمًا، والكلام القديم معنًى قائم لا يتعدد ولا يتجزأ بل هو معنى واحد إن عبر عنه بالعربية فهو قرآن أو بالعبرانية فهو توراة مثلًا، وذهب بعض الحنابلة وغيرهم إلى أن القرآن العربي كلام الله وكذا التوراة، وأن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأنه تكلم بحروف القرآن وأسمع من شاء من الملائكة والأنبياء صوته، وقالوا: إن هذه الحروف والأصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته

مقترنة لا تسبق، والتعاقب إنما يكون في حق المخلوق بخلاف الخالق.

وذهب أكثر هؤلاء إلى أن الأصوات والحروف هي المسموعة من القارئين، وأبى ذلك كثير منهم فقالوا: ليست هي المسموعة من القارئين، وذهب بعضهم إلى أنه متكلم بالقرآن العربي بمشيئته وقدرته بالحروف والأصوات القائمة بذاته وهو غير مخلوق لكنه في الأزل لم يتكلم لامتناع وجود الحادث في الأزل فكلامه حادث لا محدث، وذهبت الكرامية إلى أنه حادث في ذاته ومحدث، وذكر الفخر الرازي في المطالب العالية أن قول من قال: إنه تعالى متكلم بكلام يقوم بذاته وبمشيئته واختياره هو أصح الأقوال نقلًا وعقلًا، والمنقول عن السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه والاقتصار على القول بأن القرآن كلام الله وأنه غير مخلوق، ثم إن العلماء تكلموا على الفرق بين التلاوة والمتلوِّ وأطنبوا في ذلك، وأتى البخاري في صحيحه بآيات وأحاديث رادًّا بها على من لم يفرق بين التلاوة والمتلوِّ، وهذه المسألة هي المشهورة بمسألة اللفظ، ويقال لأصحابها اللفظية، واشتد إنكار الإمام أحمد ومن تبعه على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، ويقال: إن أول من قاله الحسين بن علي الكرابيسي أحد أصحاب الإمام الشافعي الناقلين لكتابه القديم، فلما بلغ ذلك أحمد بدعه وهجره، ثم قال بذلك داود بن علي الأصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فأنكر عليه إسحاق بن راهويه، وبلغ ذلك أحمد ولما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه.

وقال تقي الدين السبكي: ينبغي أن يحمل كلام أحمد في تبديعه لمن قال هذا القول على أنه أراد أن الخوض في هذه المسألة بدعة؛ إذ لم يخض فيها المصطفى -صلى الله تعالى عليه وسلم- ولا أصحابه رضي الله تعالى عنهم، ولم يرد أن الأصوات والحروف غير مخلوقة لأنه يتحاشى عن هذا، وجمع ابن أبي حاتم أسماء من أطلق على اللفظية أنهم جهمية فبلغوا عددًا كثيرًا من الأئمة والذي

يتحصل من كلام المحققين منهم أنهم أرادوا حسم المادة صونًا للقرآن أن يوصف بكونه مخلوقًا، وإذا حقق الأمر عليهم لم يفصح أحد منهم بأن حركة لسانه إذا قرأ قديمة.

وقال البيهقي في كتاب الأسماء والصفات: مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته، وأما التلاوة فهم على طريقتين: منهم من فرق بين التلاوة والمتلوّ، ومنهم من أحب ترك القول فيه، وأما ما نقل عن أحمد بن حنبل أنه سوَّى بينهما فإنما أراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد إلى القول بخلق القرآن ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال: لفظِي بالقرآن غير مخلوق وعلى من قال: لفظي بالقرآن مخلوق. وقال: القرآن كيف تصرف غير مخلوق فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده وهو مبين في الأول وكذا نقل عن محمد بن أسلم الطوسي أنه قال: الصوت من المصوت كلام الله، وهي عبارة رديئة لم يرد ظاهرها وإنما أراد نفي كون المتلوّ مخلوقًا، ووقع نحو ذلك لمحمد بن خزيمة إمام الأئمة ثم رجع، وقد أملى تلميذه أبو بكر الضبعي أحد الأئمة اعتقاده بحضرته، فقال ابن خزيمة اعتقاده كذا، وفيما أملى: لم يزل الله متكلمًا ولا مثل لكلامه لأنه نفى المثل عن صفاته كما نفى المثل عن ذاته، ونفى النفاد عن كلامه كما نفى الهلاك عن نفسه فقال: ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ [الكهف: ١٠٩] وقال: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فاستصوب ذلك ابن خزيمة ورضيه وقال غيره: ظن بعضهم أن البخاري خالف أحمد وليس كذلك، بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافًا معنويًا لكن العالم من شأنه إذا ابتلي في رد بدعة يكون أكثر كلامه في ردها دون ما يقابلها فلما ابتلي أحمد بمن يقول: القرآن مخلوق، كان أكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فأنكر على من يتوقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق، وعلى

من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، لـئلا يتـذرع بـذلك مـن يقـول: القـرآن بلفظـي مخلوق، مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه ولكنه قد يخفى على البعض.

وأما البخاري فابتلي بمـن يقـول: أصـوات العبـاد غـير مخلوقـة حتـى بـالغ بعضهم فقال: والمداد والورق بعد الكتابة، فكان أكثر كلامه في الرد عليهم وبالغ في الاستدلال بأن أفعال العباد مخلوقة بالآيات والأحاديث وأطنب في ذلك حتى نسب إلى أنه من اللفظية مع أن قول من قال: إن الـذي يُـسمع مـن القـارئ هـو الصوت القديم لا يعرف عن السلف ولا قالـه أحمـد ولا أئمـة أصـحابه، وإنـما سبب نسبة أحمد لذلك قوله: من قال لفظي بالقرآن مخلـوق جهمـي، فظنـوا أنـه سوى بين اللفظ والصوت، ولم ينقل عن أحمد في الصوت ما نقل عنه في اللفـظ، بل صرح في مواضع بأن الصوت المسموع من القارئ هو صوت القارئ ويؤيده حديث: «زَيِّنُوا القُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُم» والفرق بينهما أن اللفظ يضاف إلى المتكلم بـه ابتداء فيقال عن من روى الحديث بلفظه: هذا لفظه، ولمن رواه بغير لفظـه: هـذا معناه ولفظه كذا، ولا يقال في شيء من ذلك هذا صوته، فالقرآن كلام الله لفظـه ومعناه ليس هو كلام غيره وأما قولـه تعـالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠] واختلف هل المراد جبريل أو الرسول علـيهما الـصلاة والـسلام فـالمراد بـه التبليغ؛ لأن جبريل مبلغ عن الله تعالى إلى رسوله والرسول- صلى الله تعالى عليه وسلم- مبلغ للناس، ولم ينقل عن أحمد قط أن فعل العبد قديم ولا صـوته وإنـما أنكر إطلاق اللفظ، وصرح البخاري بأن أصـوات العبـاد مخلوقـة وأن أحمـد لا يخالف ذلك، فقال في خلق أفعال العباد: ما يدَّعونه عن أحمـد لـيس الكثـير منـه بالبيِّن ولكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه.

والمعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعـالى غـير مخلـوق ومـا سـواه مخلوق لكنهم كرهوا التنقيب عن الأشياء الغامضة وتجنبوا الخوض فيها والتنازع

إلا ما بينه الرسول- عليه الصلاة والسلام- ثم نقل عن بعض أهل عصره أنه قال: القرآن بألفاظنا وألفاظنا بالقرآن شيء واحد، فالتلاوة هي المتلوُّ والقراءة هي المقروء قال: فقيل له إن التلاوة هي فعل التالي، فقال: ظننتهما مصدرين، قال: فقيل له أرسل إليَّ من كتب عنك ما قلت فأسترده فقال: كيف وقد مضى؟!

وقال ابن المنير عند قول البخاري باب قول الله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ ...إلخ، [الملك: ١٣] أشار البخاري بالترجمة إلى أن تلاوة الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم أن تكون مخلوقة، وقد قال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد بعد أن ذكر عدة أحاديث دالة على ذلك فبين النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أن أصوات الخلق وقراءتهم ودراستهم وتعليمهم وألسنتهم مختلفة بعضها أحسن وأزين وأحلى وأصوت وأرتل وألحن وأعلى وأخفض وأغض وأخشع وأجهر وأخفى وأمد وأقصر وألين من بعض اهـ.

وقال ابن المنير بعد هذا أيضًا: دلت أحاديث الباب على أن القراءة فعل القارئ وأنها تسمى تغنيًا وهذا هو الحق اعتقادًا لا إطلاقًا حذرًا من الإيهام وفرارًا من الابتداع بمخالفة السلف في الإطلاق، وقد ثبت عن البخاري أنه قال: من نقل عني أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وإنما قلت إن أفعال العباد مخلوقة اهـ.

وقال اللقاني: لا يجوز أن يقال القرآن مخلوق لما فيه من إيهام خلق المعنى القائم بالذات إلا في مقام التعليم والبيان، فيجوز أن يقال: إن المؤلف من الأصوات والحروف مخلوق وذكر السعد عن المشايخ أنه ينبغي أن يقال: القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم كما ذهب إليه الحنابلة جهلًا أو عنادًا، وقد كان السلف يمنعون أن يقال: القرآن مخلوق ولو أريد به اللفظ المنزل للإعجاز دفعًا

لإيهام خلق المعنى القائم بالذات العلية وقد سأل رجل الإمام مالكًا رضي الله تعالى عنه عن من يقول القرآن مخلوق فأمر بقتله فقال السائل إنما حكيته عن غيري، فقال: إنما سمعناه منك، وهذا زجر وتغليظ بدليل أنه لم ينفذ قتله، وقد ذكر الله الإنسان في ثمانية وعشرين موضعًا من كتابه وقال: إنه مخلوق، وذكر القرآن في أربعة وخمسين موضعًا ولم يقل إنه مخلوق ولما جمع بينهما في الذكر نبه على ذلك فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: ١، ٢] ثم اعلم أن كلام الله تعالى كما يطلق على النفسي الأزلي القائم بذاته تعالى يطلق أيضًا على العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالتوراة والإنجيل ومنه: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ويطلق أيضًا على نقوش الكتابة الدالة عليه كقول عائشة: ما بين دفتي المصحف كلام الله، وعلى المحفوظ في الصدور من الألفاظ المتخيلة كما يقال: حفظت كلام الله، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، ويطلق القرآن بالاعتبارات الأربعة كما يأتي تفصيله والقديم من ذلك إنما هو المعنى القائم بالذات العلية ومحصل ما نقل عن أهل الكلام في هذه المسألة ستة أقوال:

الأول: قول الأشعرية: إن القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة... إلخ ما مر، وقولهم: إنه منزه عن الحروف والأصوات، فمرادهم الكلام النفسي القائم بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة، وأما الحروف فإن كانت حركات أدوات كاللسان والشفتين فهي أعراض، وإن كانت كتابة فهي أجسام وقيام الأعراض والأجسام بذات الله تعالى محال ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن وهو يأبى ذلك ويفر منه فألجأ ذلك بعضهم إلى ادعاء قدم الحروف كما يأتي عن السالمية ومنهم من التزم قيام ذلك بذاته كالحشوية والكرامية، فعندنا معاشر الأشاعرة كلام الله تعالى

صفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات منافية للسكوت والآفة قاله ابن كيران أخذًا من العقائد النسفية.

قال: وفي قوله صفة، رد على المعتزلة القائلين بأنه متكلم بكلام ليس صفة له ويأتي إن شاء الله تعالى تقرير مذهبهم وبطلانه، وفي قوله: ليس من جنس الحروف والأصوات، رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الحروف والأصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد؛ إذ الضرورة قاضية بأن الحروف والأصوات حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ما قبله.

قلت: وهذا الاعتراض والرد إنما يتوجه على الحنابلة لو كانوا قائلين بأن الحروف في حقه تعالى متعاقبة، وهم يقولون إنها في حقه تعالى مقترنة لا متعاقبة كما مر عنهم وكما يأتي وقالوا: إن التعاقب إنما هو في حق المخلوق لا في حق الخالق ثم قال وفيه أيضًا رد على الحشوية القائلين إن كلامه حروف وأصوات حادثة والتزموا حلول الحوادث في الذات العلية وإذا كان كلامه تعالى بغير حرف ولا صوت ولا إعراب ولا لحن ولا تقديم فيه ولا تأخير فهو معنى نفسي ومثله ثابت في الشاهد؛ فإن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنًى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم لأن الإنسان قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدًا إلى إظهار عصيانه، وإلى الكلام النفسي أشار الأخطل حيث قال:

إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلَا

وقال عمر: زورت في نفسي كلامًا كما مر، وكثيرًا ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلامًا أريد أن أذكره لك.

وقوله: منافية للسكوت والآفة، السكوت: ترك التكلم مع القدرة عليه،

والآفة: عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية، فإن قيل: السكوت والخرس والضعف إنما تنافي الكلام اللفظي لا النفسي والذي هو صفة قديمة هو النفسي، قلنا: المراد بالسكوت والآفات النفسان بألا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر عليه، فالكلام لفظي ونفسي وضده كذلك، فإن قيل: الكلام النفسي القديم الذي هو صفة الله تعالى هل يجوز أن يسمع؟ قيل: ذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى جواز ذلك، وقال: إنه المسموع لموسى- عليه الصلاة والسلام- قال كما عقل رؤية ما ليس جسمًا ولا لونًا فليعقل سماع ما ليس صوتًا، وإلى هذا ذهب صاحب الرسالة ابن أبي زيد حيث قال: كلم الله موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته لا خلق من خلقه، واختار هذا المذهب الغزالي وعليه مشى السنوسي في شرح الكبرى حيث قال: ليس معنى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتًا ولا أنه انقطع كلامه بعدما كلمه- تعالى الله عن ذلك- وإنما معناه أنه -تعالى بفضله- رفع المانع عن موسى وخلق له سمعًا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه، وهذا معنى كلامه لأهل الجنة أيضًا، ومنع الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني سماع ما ليس بصوت واختاره أبو منصور الماتريدي وقواه ابن الهمام في المسايرة، فعند هؤلاء سمع سيدنا موسى عليه السلام صوتًا دالًا على كلام الله تعالى النفسي القديم، وقد روي أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف العادة.

قال في شرح الصغرى: وقد روي أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه ووحشة حقيقته بالنسبة إلى كلام الله تعالى العديم المثال حتى تطول المدة وينسيه الله لذة ذلك السماع، وقال عبدالرحمن بن معاوية: إنما كلم الله تعالى موسى بقدر ما يطيق

فغشيه النور فمكث أربعين يومًا لا يراه أحد إلا مات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقعًا خشية أن يموت من يراه فقالت امرأته: أمتعني بنظرة منك فرفع البرقع فأصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة، وقال وهب بن منبه: ما قرب موسى امرأة منذ كلم ربه، وقال عروة بن رويم: قالت امرأة موسى إني أيم منك منذ أربعين سنة، فإن قلت: هل سماع الكلام القديم الأزلي في الدنيا بلا واسطة مختص بموسى؟ فالجواب: لا، وإن اختص بالكليم لأن وجه التسمية لا يجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليلة الإسراء كما اقتصر عليه العراقي في ألفية السير إذ قال:

ثُـمَّ دَنَـا حَتَّـى رَأَى الْإِلَـهَ ... بِعَيْنِـهِ مُخَاطَبًـا شِـفَاهَا

بفتح طاء مخاطبًا، كما أن الصحيح أن موسى عليه السلام لم تقع له رؤية وإنها خاصة بالمصطفى- عليه الصلاة والسلام- ليلة الإسراء على ما عليه ابن عباس وكثير من الصحابة خلافًا لعائشة ومن معها في منعها وقوعها وعلى ما لابن عباس مشى في المراصد إذ قال:

ثُمَّ الَّذِي قَدْ صَحَّحُوا فِي الرُّؤْيَةِ ... إِنَّ رَبَّنَا اخْتَصَّ بِهَا نَبِيَّهُ

وأما ما روي أن السبعين الذين اختارهم موسى سمعوا كلام الله وشهدوا بذلك فلا يلزم منه أن الله كلمهم وإن سمعوا كلامه لأن الإنسان قد يسمع كلام من لا يكلمه قاله الفاكهاني اهـ.

القول الثاني: قول المعتزلة ومن وافقهم كالجهمية وبعض الزيدية والإمامية وبعض الخوارج فقد قالوا: إن الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وإنما أوجد الحروف والأصوات في محالها أو أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم، وأنكروا الكلام النفسي وقالوا: إن معنى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ﴾ أنه خلق في شجرة أصواتًا وحروفًا سمع منها ما أراد الله أن يوصله إليه وما

قالوه ظاهر الفساد فإن من لم يقم به مأخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم وإن أوجد ذلك المأخذ في غيره فإن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها، والله تعالى لا يوصف بالأعراض المخلوقة له كالسواد والبياض تعالى عن ذلك، وقد مر الرد عليهم فيما قالوه من أن الله خلق الكلام في الشجرة بأنه يلزم على كلامهم أن يكون من سمع كلام الله من ملك أو نبي أفضل في سماع الكلام من موسى وأن تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله أنه كلم به موسى وهو: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] قال الأئمة: هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة.

قال النحاس: أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازًا فإذا قال ﴿تَكۡلِيمٗا﴾ وجب أن يكون كلامًا على الحقيقة التي تعقل، وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة، ولكن محل الخلاف هل سمعه موسى من الله حقيقة أو من الشجرة؟ فالتأكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام، أما المتكلم به فمسكوت عنه، ورد بأنه لابد من مراعاة المتحدث عنه فهو لرفع المجاز عن النسبة لأنه قد نسب الكلام فيها إلى الله تعالى فهو المتكلم حقيقة، ويؤكده قوله في سورة الأعراف: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤] وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن «كلّم» هنا من الكلام، ونقل في الكشاف عن بدع بعض التفاسير أنه من الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالإجماع المذكور اهـ.

قلت: وأي معنى لكونه من الكلم أيمكن أن يفسر بأن الله جرح موسى جرحًا فينقل من الإكرام إلى الأذى، فهذا كلام لا يصدر من ذي عقل اهـ.

واحتج القائلون بمخلوقية القرآن بآيتين الأولى قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] قالوا: هي حجة في أن القرآن مخلوق؛ لأن المجعول مخلوق فناقضهم أحمد بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] وذكر ابن أبي حاتم في الرد على الجهمية أن أحمد رد عليهم بقوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ [الفيل: ٥] فليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن أسلم الطوسي بقوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ ءَايَةً﴾ قال: أفخلقهم بعد أن أغرقهم؟! وعن إسحاق بن راهويه أنه احتج عليهم بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٠٠] وعن نعيم بن حماد أنه احتج عليهم بقوله تعالى: ﴿جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١] وعن عبدالعزيز بن يحيى المكي في مناظرته لبشر المريسي حين قال له: إن قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] نص في أنه مخلوق، فناقضه بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١] وقوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، وحاصل ذلك أن الجعل جاء في القرآن وفي لغة العرب لمعانٍ متعددة.

قال الراغب (جعل) لفظ عام في الأفعال كلها ويتصرف على خمسة أوجه:

الأول: صار نحو: جعل زيد يقول.

الثاني: أوجد نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

الثالث: إخراج شيء من شيء كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ﴾ [النحل: ٧٢].

الرابع: تصيير شيء على حالة مخصوصة كقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢].

الخامس: الحكم بالشيء على الشيء فمثال ما كان منه حقًّا قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ ومثال ما كان منه باطلًا قوله تعالى:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا﴾ [الأنعام: ١٣٦] وأثبت بعضهم.

سادسًا: وهو الوصف ومثل بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١] ويأتي للدعاء والنداء والاعتقاد ويحتمل الثلاثة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] اهـ.

والآية الثانية قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢] فقد احتجوا بها على أن القرآن مخلوق، واحتج بها أهل الظاهر على أن القرآن يجوز وصفه بأنه محدث ولا يجوز وصفه بأنه مخلوق، وقال ابن بطال: إن هذا هو غرض البخاري في إتيانه بالآية وقوله بعدها وإن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين وما نسبه للبخاري من أنه غرضه لا يرضاه ولا يقول به فإن البخاري يعلم أن محدثًا ومنشأ ومخترعًا ومخلوقًا ألفاظ مترادفة على معنى واحد فإذا لم يجز وصف كلامه القائم بذاته تعالى بأنه مخلوق لم يجز وصفه بأنه محدث لقيام الدليل على ترادف تلك الألفاظ، وإذا كان الأمر كذلك فالذكر الموصوف في الآية بأنه محدث هو الرسول لأن الله تعالى قد سماه ذكرًا في قوله: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝ رَّسُولًا﴾ [الطلاق: ١٠، ١١] فيكون المعنى ما يأتيهم من رسول محدث، ويحتمل أن يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول إياهم وتحذيره من المعاصي فسماه ذكرًا وأضافه؛ إذ هو فاعله ومقدر رسوله على اكتسابه، وقال بعضهم في هذه الآية: مرجع الإحداث إلا الإتيان لا إلى الذكر القديم لأن نزول القرآن على رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- كان شيئًا بعد شيء فكان نزوله يحدث حينًا بعد حين كما أن العالم يعلم ما لا يعلمه الجاهل فإذا علمه الجاهل حدث عنده العلم ولم يكن إحداثه عند التعلم إحداث عين العلم.

وقال الكرماني: صفات الله سلبية ووجودية وإضافية؛ فالأولى: هي

التنزيهات، والثانية: هي القديمة، والثالثة: الخلق والرزق وهي حادثة، ولا يلزم من حدوثها تغير في ذات الله تعالى ولا في صفاته الوجودية كما أن تعلق العلم وتعلق القدرة بالمعلومات والمقدورات حادث وكذا جميع الصفات الفعلية، فإذا تقرر ذلك فالإنزال حادث والمنزل قديم وتعلق القدرة حادث والقدرة قديمة فالمذكور وهو القرآن قديم والذكر حادث.

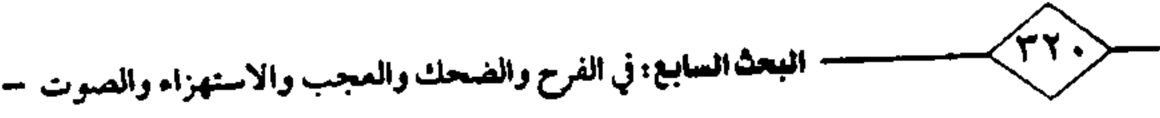
وقال ابن المنير: يحتمل أن يحمل لفظ محدث على الحديث فمعنى ذكر محدث أي متحدث به، وأخرج ابن أبي حاتم عن هشام بن عبيدالله الرازي أن رجلًا من الجهمية احتج لزعمه أن القرآن مخلوق بهذه الآية، فقال له هشام: محدث إلينا محدث إلى العباد، وقال نعيم بن حماد: محدث عند الخلق لا عند الله، قال وإنما المراد أنه محدث عند رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- علمه بعد أن كان لا يعلمه، أما الله تعالى فلم يزل عالـمًا.

وقال في موضع آخر: كلام الله تعالى ليس بمحدث لأنه لم يزل متكلمًا لا أنه كان لا يتكلم حتى أحدث كلامًا لنفسه فمن زعم ذلك فقد شبه الله بخلقه؛ لأن الخلق كانوا لا يتكلمون حتى أحدث لهم كلامًا فتكلموا به، وقال الراغب: المحدث ما أوجد بعد أن لم يكن وذلك إما في ذاته أو إحداثه عند من حصل عنده ويقال لكل ما قرب عهده حدث فعالًا كان أو مقالًا، وقال غيره في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا﴾ [الطلاق: ١] وقوله: ﴿لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا﴾ [طه: ١١٣]: المعنى يحدث عندهم ما لم يكونوا يعلمونه فهو نظير الآية الأولى، ونقل الهروي عن حرب الكرماني سألت إسحاق بن راهويه عن قوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] فقال: قديم من رب العزة محدث إلى الأرض. وقال ابن التين: احتج من قال بخلق بهذه الآية، قالوا: والمحدث هو المخلوق.

والجواب أن لفظ الذكر في القرآن يتصرف على وجوه الذكر بمعنى العلم، ومنه: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾، والذكر بمعنى العظة، ومنه: ﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾، والذكر بمعنى الصلاة، ومنه: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] والذكر بمعنى الشرف ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ قال فإذا كان الذكر يتصرف إلى هذه الأوجه وهي كلها محدثة؛ كان حمله على إحداها أولى، ولأنه لم يقل ما يأتيهم من ذكر من ربهم إلا كان محدثًا.

ونحن لا ننكر أن يكون من الذكر ما هو محدث كما قلنا، وقال الداودي: الذكر في هذه الآية هو القرآن، وهو محدث عندنا، وهو من صفاته تعالى ولم يزل سبحانه وتعالى بجميع صفاته. قال ابن التين: وهذا من الداودي عظيم واستدلاله يرد عليه؛ فإنه إذا كان لم يزل بجميع صفاته وهو قديم فكيف تكون صفته محدثة وهو لم يزل بها إلا أن يريد أن المحدث غير المخلوق كما يقول البلخي ومن تبعه، وهو ظاهر قول البخاري؛ حيث قال: وإن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين فأثبت أنه محدث اهـ.

قال في الفتح: وما أستعظمه من كلام الداودي هو بحسب ما تخيله، وإلا فالذي يظهر أن مراد الداودي أن القرآن هو الكلام القديم الذي هو من صفات الله تعالى، وهو غير محدث، وإنما يطلق الحدث بالنسبة إلى إنزاله إلى المكلفين وبالنسبة إلى قراءتهم له وإقرائهم غيرهم، وهذا هو مراد البخاري، وقد قال في كتاب خلق أفعال العباد: قال أبو عبيد القاسم بن سلام: احتج هؤلاء الجهمية بآيات وليس فيها احتجوا به أشد بأسًا من ثلاث آيات قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢] ، و﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ﴾ [النساء: ١٧١] ، و﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، قالوا: إن قلتم إن القرآن لا شيء كفرتم، وإن قلتم إن المسيح كلمة الله فقد



أقررتم أنه خلق، وإن قلتم ليس بمحدث رددتم القرآن، قال أبو عبيد: أما قوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢] فقد قال في آية أخرى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فأخبر أن خلقه بقوله وأول خلقه هو من الشيء الذي قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢] وقد أخبر أنه خلقه بقوله فدل على أن كلامه قبل خلقه، وأما المسيح فالمراد أن الله خلقه بكلمته لا أنه هو الكلمة؛ لقوله ﴿أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ ولم يقل ألقاه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن﴾ [آل عمران: ٥٩].

وأما الآية الثالثة فإنما حدث القرآن عند النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم- وأصحابه لما علمه ما لم يعلم. قال البخاري: والقرآن كلام الله غير مخلوق، ثم ساق الكلام على ذلك إلى أن سمعت عبيدالله بن سعيد يقول: سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: ما زلت أسمع أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة، قال البخاري: حركاتهم وأصواتهم وأكسابهم وكتابتهم مخلوقة فأما القرآن المتلوُّ المبين المثبت في المصاحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب، فهو كلام الله ليس بخلق، وقال ابن راهويه: وأما الأوعية فمن يشك في خلقها قال البخاري فالمداد والورق ونحوه خلق وأنت تكتب الله، فالله في ذاته هو الخالق وخطك من فعلك وهو خلق؛ لأن كل شيء دون الله هو بصنعه ثم ساق حديث حذيفة رفعه: «إِنَّ اللهَ يَصْنَعُ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنْعَتَهُ» وهو حديث صحيح اهـ.

ثم قال السعد: لم يتوارد إثبات من قال بمخلوقية القرآن ونفينا المخلوقية على محل واحد؛ لأن نفينا المخلوقية مبني على إثبات الكلام النفسي، وإثباتهم المخلوقية مبني على نفيهم الكلام النفسي، فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف بل بقدم النفسي القائم بذاته تعالى، فالقرآن إن أريد به الكلام النفسي

فغير مخلوق وإن أريد به الألفاظ فلا نطلق أنه مخلوق إلا عند البيان لا في كل مقام لئلا يذهب الوهم إلى القائم بالذات العلية، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي إذ لم يثبتوه أصلًا فلم يبق عندهم إطلاق القرآن إلا على الألفاظ وهي حادثة فأطلقوا أن القرآن حادث إذ لا محذور عندهم ولا إيهام، ودليلنا إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ولا خالق له ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته فيتعين النفسي القديم، وأما استدلالهم على المخلوقية فإن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والإنزال وكونه عربيًّا مسموعًا فصيحًا معجزًا إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا؛ لأنا قائلون بحدوث النظم وإنما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم.

.ومن أقوى شبه المعتزلة قولهم إنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصحف تواترًا، وهذا يستلزم كونه مكتوبًا في المصاحف، مقروءًا بالألسن، مسموعًا بالآذان، محفوظًا في الصدور، وهذا سمات الحدوث بالضرورة.

أجاب أئمتنا: بأن اعترافنا بأنه مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة مسموع بالآذان لا يستلزم حلوله فيها، بل هو معنى قديم بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالألفاظ المتخيلة في الذهن ويكتب بأشكال الحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر محرق، فيذكر باللفظ ويسمع بالآذان ويعرف بالقلب ويكتب بالقلم ولا يلزم كون حقيقة النار حالة في شيء من ذلك، وتحقيقه أن للشيء وجودًا في الأعيان ووجودًا في الأذهان ووجودًا في العبارة ووجودًا في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في العيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في

قولنا: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج أعني المعنى النفسي القائم بالذات العلية، وهذا يستحيل خلقه عقلًا، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة، كما في حديث: «مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ كَأَذْنِهِ لِنَبِيٍّ حَسَنِ التَّرَنُّمِ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ»، وهذا يحرم إطلاق المخلوق عليه شرعًا لا عقلًا أو المتخيلة، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] وكحديث أحمد وغيره: «مَنْ حَفِظَ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ أَوَّلِ سُورَةِ الْكَهْفِ عُصِمَ مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ» أو الأشكال المنقوشة، كحديث الطبراني في الكبير: «لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ»، وحديث ابن عمر المتفق عليه: «لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ كَرَاهَةَ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُوُّ»، فإن قلت: وصف القرآن بما ذكر من كونه مقروءًا مسموعًا محفوظًا مكتوبًا حقيقة أو مجازًا.

فالجواب: أنه إن أريد به المعنى القديم فلا شك أن الوصف بما ذكر مجاز عقلي من إسناد ما للدال إلى المدلول، وإن أريد به الملفوظ وتسميته قرآنا حقيقة على الصحيح فوصفه بأنه مقروء ومسموع حقيقة وبأنه محفوظ ومكتوب مجاز عقلي، وإن أريد به الألفاظ المتخيلة في الذهن أو نقوش الكتابة وتسمية كل منهما قرآنا مجاز فوصف الألفاظ المتخلية بأنها محفوظة حقيقة وبأنها مقروءة ومسموعة ومكتوبة مجاز، ووصف النقوشي بأنها مكتوبة حقيقة وبأنها مقروءة ومسموعة ومحفوظة مجاز فإطلاق صاحب «جمع الجوامع» أن هذه الصفات كلها حقيقة لا مجاز اعترضه اللقاني، ونقل عن شرح المقاصد ما يشهد لهذا التفصيل، وكان أول ظهور القول بخلق القرآن أيام الرشيد إلا أن الرشيد لم يقل بذلك، وكان الناس بين أخذ وترك فلما ولي المأمون حمل الناس على ذلك في سنة وفاته ولما مرض عهد لأخيه المعتصم وأوصاه أن يحمل الناس على ذلك ففعل وضرب الإمام

أحمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرًا، ثم توفي المعتصم فولي ابنه الواثق فأظهر ذلك وامتحن به وقتل عليه أحمد بن نصر الخزاعي ونصب رأسه إلى المشرق فدار إلى القبلة فأجلس رجلًا معه رمح فكان كلما دار الرأس إلى القبلة أداره إلى المشرق، رؤي أحمد بن نصر المذكور في النوم فقيل له: ما فعل الله بك قال: غفر لي ورحمني إلا أني كنت مهمومًا؛ منذ ثلاث مر بي رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- مرتين فأعرض عني بوجهه الكريم فغمني ذلك فلما مر الثالثة قلت: يا رسول الله لم تعرض عني ألست على الحق وهم على الباطل؟ قال: «حياء منك إذ قتلك رجل من آل بيتي».

وروي عن المهتدي ولد الواثق أن أباه رجع عن ذلك بمناظرة وقعت بين يديه في المسألة بين شيخ سني شامي وبين أحمد بن أبي دؤاد فلم يمتحن بعدها أحد إلى أن مات، وقد ذكرت المناظرة بتمامها في أول كتابي مشتهى الخارف في فصل الاستدلال بآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] على كمال الدين وهي مفيدة جدًّا فراجعها.

ولما ولي المتوكل أخو الواثق بعهد منه سنة اثنين وثلاثين ومائتين رفع المحنة بخلق القرآن وأظهر السنة وأمر بنشر الآثار النبوية وأعز أهل السنة فخمدت المعتزلة وكانوا قبل في قوة ونماء ولم يكن على الملة الإسلامية شر منهم، وأمر بإحضار الإمام أحمد فأكرمه وأعطاه عطايا فلم يقبلها اهـ.

قلت: لم أر من صرح بمعتقد خلفاء بني العباس القائلين بخلق القرآن الممتحنين العلماء على ذلك هل هم موافقون لما عليه الجمهور من ثبوت الكلام النفسي قائلون بقدمه والذي هو مخلوق إنما هو الحروف والأصوات والتلاوة؟! فإذا كانوا على هذا المعتقد والمذهب فلم أدر وجه تعصب العلماء غير أحمد بن حنبل القائل: إن الحروف والأصوات قديمة غير مخلوقة، فغيره ممن هو قائل بأن

الحروف والأصوات مخلوقة وهو الأكثر لم لا يصرح بذلك ويبينه للخلفاء؛ وقد مر عنهم أن إطلاق المخلوقية عليه غير جائز إلا في مقام البيان والتعليم وهذا هو مقام البيان والتعليم، فلم يؤذون أنفسهم ويقتلونها ولا يصرحون بما هو الحق عندهم؟ وأما الإمام أحمد فمعذور في تعصبه لقوله بأن الحروف قديمة مع أنه قد مر عنه أنه ما قال ذلك إلا سدًّا للذريعة لا حقيقة عنده، وإن كان الخلفاء قائلين بقول المعتزلة نافين لثبوت الكلام النفسي كان من حقهم أن يكون امتحانهم للناس في نفي الكلام النفسي لا في خلق القرآن؛ لأنه قد مر لك أن نفينا -معاشر أهل السنة- لمخلوقية القرآن وإثبات المعتزلة لها لم يتواردا على محل واحد فيكون خلاص العلماء من محنتهم بأن يقولوا لهم إنما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم القائم بالذات العلية، ولا أظن أن خلفاء بني العباس يقولون بأن المعنى القائم بالذات العلية مخلوق ولا يتصور عقلًا كونه مخلوقًا، وإذا كانوا نافين الكلام النفسي كان جوابهم أن يقولوا للعلماء: لا تقولوا إن لله كلامًا نفسيًّا، فما فهمت هذه المحنة الشديدة لأي شيء مع إمكان التخلص منها من كل وجه وبالله تعالى التوفيق اهـ.

القول الثالث: من الأقوال الستة قول الكلابية: إنه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف ولا أصوات، والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه، وهذا القول قد مر في أول التكلم على الكلام بأطول من هذا وأوضح، ومر هناك من أخذ به من علماء السنة وهو قريب من قول الجمهور من أهل السنة لولا أنهم قائلون بأن المعنى القديم لا يسمع وأن معنى التكليم خلق إدراك للمكلَّم- بفتح اللام- يسمع به الكلام وعلى كل حال قولهم قريب أو موافق للأشاعرة اهـ.

القول الرابع: قول السالمية: إنه حروف وأصوات قديمة الأعين وهو عين هذه الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة فالتزموا قدم الحروف مخافة أن

يقولوا بخلق القرآن كما مر.

والخامس: قول الكرامية: إنه محدث لا مخلوق ووافقهم أهل الظاهر وقد مر الرد عليهم وعلى ما استدلوا به.

السادس: ما نص عليه أحمد في كتاب الرد على الجهمية فإنه قال كلام الله غير مخلوق ولم يزل يتكلم إذا شاء، وافترق أصحابه فرقتين: منهم من قال: هو لازم لذاته والحروف والأصوات مقترنة لا متعاقبة ويسمع كلامه من شاء، وأكثرهم قال: إنه متكلم بما شاء متى شاء وأنه نادى موسى عليه السلام حين كلمه ولم يكن ناداه من قبل، وقد مر قول الحنابلة في أول الكلام، وبالجملة فمن شدة اللبس في هذه المسألة كثر نهي السلف عن الخوض فيها واكتفوا باعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يزيدوا على ذلك شيئًا وهو أسلم الأقوال.

. وقد استوفيت الكلام فيها ولم يبق من مباحثها إلا ما تكلم عليه العلماء واختلفوا فيه من مدلول القرآن الكريم ما هو؟ فقيل: مدلوله المعنى القديم القائم بذاته تعالى، واختار الشيخ السكتاني أنها وضعية بناء منه على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره الأصلي من أن الكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم؛ وحينئذ فهي مدلول جمل القرآن، ورد بأنه لا يصح أن يكون الكلام القديم هو النسبة لأمور منها أن النسب أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج والكلام القديم معنى وجودي متحقق في الخارج كسائر صفات المعاني، ومنها أن النسب المدلول عليها بجمل القرآن كثيرة جدًّا ومتغايرة تغايرًا حقيقيًّا بيِّنًا وكلام الله القديم صفة واحدة لا تعدد فيها عند أهل الحق كسائر المعاني، ومنها أن كونه نسبة يقتضي التغير: أي بتغير الطرفين وكلام الله تعالى قديم لا يلحقه التغير.

وتأول ابن ذكري كلام ابن الحاجب بأن فيه تقدير مضاف: أي ذو نسبة؛

يعني أن الكلام القديم ليس هو نفس النسبة بل هو صفة معنى متعلق بالنسبة لا عينها فمعنى ذو نسبة أي صاحب تعلق بالنسب، وعند المتقدمين أن القرآن دالٌ على المعنى القديم والمراد بتلك الدلالة عندهم الدلالة العقلية الالتزامية العرفية لأن جميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظي إلا لمن له كلام نفسي دون من ليس له ذلك كدلالة: اسقني الماء، على أن المتكلم به مقتضٍ في نفسه الماء ومتحدث في ضميره بذلك وليس خاليًا عن التحدث خلو الجمادات، وما قالوه غير منافٍ لما قاله القرافي من أن مدلول القرآن منه القديم كمدلول ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ والحادث كمدلول ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ومستحيل: ﴿ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَلَدًا﴾ لأن كلامهم محمول على الدلالة العقلية كما مر وكلامه محمول على الدلالة الوضعية اللفظية.

وبحث الفاسي في كون دلالة: اسقني الماء عقليًا قائلًا: إنما ذلك عند نفي الأسباب المقتضية لعدم القصد من نوم وشبهه قال: وأما دلالة عبارة القرآن على الصفة القديمة فقد يلتزم كونه عقليًا أي قطعيًا وإن كان على لزومه نظريًا أو نقول: هو بالنسبة للمؤمن الممارس لعلم ذلك صار ضروريًا عنده.

والحق في مدلول القرآن ما حققه شهاب الدين العبادي وغيره من أن مدلول القرآن ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى بل مدلوله بعض متعلقات الصفة القديمة كما أن غيره من الكتب السماوية كذلك، وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الإنجيل وهكذا ضرورة أن المتعلقات المدلولة للقرآن غير المدلولة لغيره؛ فإن فيه من الأحكام ما ليس في غيره، وما ينافي الأحكام التي في غيره، فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتمعا في الدلالة على معاني القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لا تتناهى لأنه متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم ولذا قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا

لِكَلِمَٰتِ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩] الآية وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ﴾ [لقمان: ٢٧] الآية، فكلماته متعلقات كلامه وهي معلوماته وهي غير متناهية، وماء البحر وأقلام الشجر متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي قطعًا، فقد علمت أن مدلول القرآن هو المتعلقات المنقسمة إلى أمر ونهي وخبر، وحينئذ فتسمية القرآن بكلام الله تعالى إما حقيقة لكونه منزلًا من الله تعالى ليس من تأليف الخلق ولا داخلًا تحت كسبهم، فتكون إضافته إليه من إضافة المخلوق للخالق تشريفًا كما يقال للجنة: دار الله؛ لأن بناءها ليس من عمل المخلوقين ولا هي من نوع بنائهم المكتسب لهم، وإما مجاز لكونه قصدت به الدلالة على بعض مدلول الصفة القديمة كما يقال للكلام المترجم به عن كلام السلطان- ولله المثل الأعلى: هذا كلام السلطان، وكما تقول للمحكي في القرآن عن الأنبياء وأممهم الأعجمين هذا كلامهم، مع أنه ليس هو كلامهم، بل جعل ترجمة عن كلامهم، وعلاقة هذا المجاز ترادف الدالين على مدلول واحد لأن مدلوله بعض مدلول كلام الله اهـ.

وبهذا تعلم أن قول الأئمة أن تسمية القرآن بكلام الله من باب تسمية الدال باسم المدلول على حذف مضاف أي باسم دالّ المدلول، وبعبارة: من باب تسمية الدال باسم ما يحاكيه في الدلالة اهـ.

فإن قيل: الكلام الأزلي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر صفات المعاني وهو يتنوع إلى أمر ونهي وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عن هذا.

فالجواب: أن هذه الأقسام أنواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكثر الكلام في نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكثر العلم وغيره بكثرة متعلقاتهما؛ فمن حيث تعلقه بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرًا أو لتركه يسمى نهيًا أو على وجه الإعلام به يسمى خبرًا.

وعلى هذا القياس، ولكن اختلف هل هذه الأنواع الاعتبارية أزلية، وإن لم يكن فيه مأمور ولا منهي ولا مخبر لأن الله عالم بأنه سيوجد فيها لا يزال فهو منزل منزلة الوجود فيه وعليه الأكثر أو إنما يتنوع الكلام إلى هذه الأنواع فيها لا يزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع حادثًا مع قدم المشترك بين تلك الأنواع لأنها ليست أنواعًا حقيقة؟! وعليه عبدالله بن سعيد بن كلاب كرمان أحد أئمة السنة قبل الأشعري، وإلى هذه المسألة أشار ابن بون في قصيدته الميمية بقوله:

وَصُحِّحَ لِلْمَعْنَى التَّعَلُّقَ مَا مَتَى إِلَى الذَّاتِ يُنْظَرُ فِيهِ بِالْمَنْعِ يُحْكَمُ
وَلَا غَرْوَ أَنْ يُدْرَى لِمَعْنًى تَعَلُّقٌ بِمَسْمُوعِ سَمْعٍ مُبْتَدًا وَمُتَمَّمُ

إلخ، ثم اعلم أن أكثر العلماء يعتقدون أن ألفاظ القرآن محدثة ومدلوله قديم مطلقًا، والحق أن في ذلك تفصيلًا وهو أن مدلول القرآن قسمان:

مفرد: وهو قسمان أيضًا: ما يرجع إلى ذات الله تعالى وصفاته كمدلول الله العظيم السميع البصير وهذا قديم، وما لا يرجع إلى ما ذكر وهو محدث كمدلول فرعون وهامان والأرض والجبال والسموات وغير ذلك.

وإسنادات: وهي قسمان أيضًا: حكايات وإنشاءات، فالإسنادات التي هي الإنشاءات كلها قديمة سواء كانت مدلولًا للفظ الخبر أو للفظ الأمر أو النهي أو غيره؛ إذ هي قائمة بذاته تعالى وهي في نفسها صفة واحدة ترجع إلى الكلام وتعددها إنما هو بحسب متعلقاتها، ويستثنى من الإنشاءات الإنشاء الواقع من الحادث المحكي فإنه حادث نحو قول نوح: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ﴾ [نوح: ٢٦] لأنه إسناد حسن من حادث فهو حادث والمدلولات التي هي حكايات قسمان: حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره.

فالأول: نحو ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، والحكايات والمحكي في هذا قديمان أي الإسناد الواقع فيهما قديم.

والثاني: نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ﴾ [نوح: ٢٦] الآية، والحكاية في هذا قديمة: أي الإسناد الواقع فيها قديم لأنها خبر الله عن المحكي، وأما المحكي فهو محدث: أي الإسناد الواقع فيه محدث فإنه إسناد محدث وإسناد المحدث محدث بخلاف الإسناد في الأول فإنه وقع من الله تعالى فهو قديم، فقد بان أن ألفاظ القرآن محدثة ومدلولاتها فيها التفصيل وهو تلخيص جليل قَلَّ من يحيط به، ذكره القرافي اهـ.

وما وقع في هذا المقام من التعبير بالحكاية وقع لكثير من أهل العلم وأنكره الإمام ابن عباد قائلًا ما يقع في كلام الأئمة من قولهم: حكى الله عن فلان كذا، ليس بصواب عندي؛ لأن كلام الله تعالى صفة من صفاته، وصفاته تعالى قديمة فإذا سمعت الله تعالى يقول كلامًا عن موسى- عليه الصلاة والسلام- مثلًا أو عن فرعون أو عن أمة من الأمم لا يقال حكى عنهم كذا، لأن الحكاية تؤذن بتأخرها عن المحكي، وإنما يقال في مثل هذا: أخبر الله تعالى أو أنبأ أو كلامًا معناه هذا مما لا يوهم حدوثًا اهـ.

قلت: ما أنكره ابن عباد يمكن أن يجاب عنه بأن صفة الله القديمة هي المعنى القائم بذاته لا النظم المعجز الذي هو الموصوف بالحكاية فإنه غير قديم، وقد مر قريبًا أن الحكايات الواردة في القرآن منها ما هو حادث، ومر أيضًا عن ابن كلاب أن تنوع الكلام إلى الأنواع المذكورة من خبر وأمر ونهي حادث، فيكون على هذا تعبير الأئمة بالحكاية عن ما جاء في النظم المعجز غير منافٍ للشريعة والله تعالى أعلم اهـ.

ومما هو مناسب أن يذكر هنا مسألة التكوين: وهي مشهورة بين المتكلمين وقد ترجم لها البخاري بقوله: باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرها من الخلائق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره، فالرب بصفاته وفعله وأمره

وهو الخالق المكون غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول ومخلوق ومكون اهـ.

فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر، وقالت الجبرية: الأفاعيل كلها من الله، وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد ولذلك قالوا (كن) مخلوق، وقال السلف: التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول مَنْ سواه من المخلوقات، واختلف الخلف في هذه المسألة المسماة بالتكوين، وأصلها أنهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة؟ فقال جمع من الخلف منهم أبو حنيفة: هي قديمة، وقال آخرون- منهم ابن كلاب والأشعري: هي حادثة لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديمًا، وأجاب الأول بأنه يوجد في الأزل صفة الخلق ولا مخلوق فأجاب الأشعري بأنه لا يكون خالق ولا مخلوق كما لا يكون ضارب ولا مضروب فألزموه حدوث صفات فيلزم حلول الحوادث بالله.

فأجاب: بأن هذه الصفات لا تحدث في الذات شيئًا جديدًا، فتعقبوه بأنه يلزم ألا يسمى في الأزل خالقًا ولا رازقًا وكلام الله قديم، وقد ثبت فيه أنه الخالق الرازق فانفصل بعض الأشعرية بأن إطلاق ذلك إنما هو بطريق المجاز والمراد بعدم التسمية عدمها بطريق الحقيقة ولم يرتض هذا بعضهم، بل قال وهو المنقول عن الأشعري نفسه: إن الأسامي جارية مجرى الأعلام والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز في اللغة، وأما في الشرع فلفظ الخالق الرازق صادق عليه تعالى بالحقيقة الشرعية، والبحث إنما هو فيها لا في الحقيقة اللغوية فألزموه بتجويز إطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل فأجاب أن الإطلاق، هنا شرعي لا لغوي اهـ.

قال في الفتح: وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضي موافقة القول الأول والصائر إليه يسلم من الوقوع في مسألة حوادث لا أول لها اهـ.

قلت: ما أجيب به عن الإيراد على الشاعرة ليس بمقنع.

والجواب الحق هو أن أسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل جلاله في الأزل، لكن الأسماء المتعلقة بالإيجاد كالخالق والرازق والمحيي والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو في كتب الأصول، فالقديم هو التعلق المعنوي ويرادفه الصلاحي، والحادث التعلق التنجيزي ويرادفه الإلزامي، والتعلق الإعلامي وهو ما كان الأمر فيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الإعلام وهو حادث أيضًا، فإذا علمت هذا علمت أن تعلق الخالق والرازق بالرزق والخلق تعلق معنوي فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافًا أزليًا وعند إرادة الإيجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الأشعري في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه تعالى بالخالقية أزلًا اتصافًا صلاحيًّا اهـ.

ثم قال في الفتح: قال ابن بطال غرض البخاري بيان أن جميع السموات والأرض وما بينهما مخلوق لقيام دلائل الحدوث عليها ولقيام البرهان على أنه لا خالق غير الله تعالى وبطلان قول من يقول: إن الطبائع خالقة أو الأفلاك أو النور أو الظلمة أو العرش فلما فسد جميع هذه المقالات لقيام الدليل على حدوث ذلك كله وافتقاره إلى محدث لاستحالة وجود محدث لا محدث له وكتاب الله شاهد بذلك، فاستدل بآية خلق السموات والأرض على وحدانيته وقدرته وأنه الخلاق العظيم وأنه خلاق سائر المخلوقات لانتفاء الحوادث عنه الدالة على حدوث من تقوم به وأن ذاته وصفاته غير مخلوقة والقرآن صفة له فهو غير مخلوق، ولزم من ذلك أن كل ما سواه كان عن أمره وفعله وتكوينه وكل ذلك مخلوق له. قال في الفتح: ولم يعرج على ما أشار له البخاري فالحمد لله على ذلك اهـ.

* * *

البحث الثامن

في النزول والصعود والعروج والفوقية والأين والإدناء والكنف

أما النزول: فقد جاء منسوبًا إلى الله تعالى فيما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرِ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ» اهـ.

قال في الفتح: استدل بهذا الحديث من أثبت الجهة وقال: هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك، وقد اختلف في معنى النزول على أقوال: فمنهم من حمله على ظاهره وهم المشبهة، ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة، والعجب أنهم أوَّلوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إما جهلًا وإما عنادًا، ومنهم من فوض فيه مؤمنًا به على طريق الإجمال منزهًا الله تعالى عن الكيفية والتشبيه، ومنهم من أوَّله على وجه يليق به تعالى مستعمل في كلام العرب صارفًا له عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه؛ لأن النزول انتقال من مكان إلى مكان يفتقر إلى ثلاثة أجسام: عالٍ هو مكان لساكنه، وجسم سافل، وجسم منتقل، وهذا لا يجوز على الله تعالى، فأوَّله بعض العلماء بأن معناه يقرب برحمته، وقد ذكر تعالى أشياء بالنزول لا يراد بها النزول قطعًا فقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥] ومعدنه في الأرض وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر:٦] والمراد بالإنزال فيهما الظهور والخلق.

قال ابن الجوزي: من لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم في الجمل، وكون المراد بهما الإنزال على حقيقته لا يلتفت إليه لضعفه، وقال ابن العربي: حكي عن المبتدعة رد هذه الأحاديث وعن السلف إمرارها وعن قوم تأويلها وبه أقول، فأما قوله: ينزل، فهو راجع إلى أفعاله لا إلى ذاته، بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل بأمره ونهيه.

والنزول كما يكون في الأجسام يكون في المعاني، فإن حملته في الحديث على الحسي فتلك صفة المبعوث بذلك، وإن حملته على المعنوي بمعنى أنه لم يفعل ثم فعل فيسمى ذلك نزولًا عن مرتبة إلى مرتبة، والحاصل أنه تأوله بوجهين: إما بأن المعنى: ينزل أمره أو الملك بأمره، وإما بأنه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والإجابة لهم ونحوه.

وقال ابن العربي أيضًا في العواصم: قوله: «يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا» فإن الحركة والانتقال وإن كانا محالًا عليه عقلًا فإنه يلزمهم على محالهم أن يكون محالًا عليه يعني المشبهين، فإنهم قد قالوا: إنه أكبر من العرش بمقدار يسير كما يأتي في بحث الاستواء، فكيف ينزل إلى السماء وهو أكبر من جميعها؟!

ولم يفهموا أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما خاطب بذلك العرب الفصحاء اللسن، وقد ثبت في اللغة أن النزول على الوجهين نزول حركة ونزول إحسان وبركة؛ فإن من أعطاك قد نزل إليك إلى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة، كما أنه نزل في وده لك عن حال البغضاء والإعراض عنك، وهو نزول حقيقة في بابه كما أن نزول المرء عن الجبل إلى السفح حقيقة في بابه ألا ترى إلى قول عنترة:

وَلَقَدْ نَزَلْتُ فَلَا تَظُنِّي غَيْرَهُ ... مِنِّي بِمَنْزِلَةِ الْمُحِبِّ الْمُكْرَمِ

وقال عمر رضي الله تعالى عنه في الإسلام: ما ينزل بعبد مسلم من منزل

شدة... إلخ، وهو معنوي لا حركة فيه ولا انتقال، وفائدته في الحديث هي أن الكريم إذا حل بموضع ونزل بأرض ظهرت فيها أفعاله وانتشرت بركته وبدت آثاره فما بث الله من رحمته من السماء الدنيا على الخلق في تلك الساعة عبر عنه بالنزول فيه وهو عربية صحيحة، وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبط الحديث بضم أوله على حذف المفعول أي ينزل ملكًا، ويقويه ما رواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد: «إِنَّ اللهَ يُمْهِلُ حَتَّى يَمْضِيَ شَطْرُ اللَّيْلِ ثُمَّ يَأْمُرُ مُنَادِيًا يَقُولُ هَلْ مِنْ دَاعٍ فَيُسْتَجَابُ لَهُ...» الحديث، وفي حديث عثمان بن أبي العاص: «يُنَادِي مُنَادٍ هَلْ مِنْ دَاعٍ يُسْتَجَابُ لَهُ...» الحديث.

قال القرطبي: وبهذا يرتفع الإشكال ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعة الجهني: «يَنْزِلُ اللهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا يَقُولُ لَا يَسْأَلُ عَنْ عِبَادِي غَيْرِي» لأنه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور.

قلت: قد مر في الكلام على الإتيان ما قاله ابن بطال في أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨] فيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب إلى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك؛ لأن الفعل في الآية أسند إلى الله تعالى والفاعل له من يأمر بفعله اهـ.

وقال البيضاوي: ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع إلى موضع أخفض منه، فالمراد نور رحمته؛ أي ينتقل من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام إلى صفة الكرم التي تقتضي الرأفة والرحمة اهـ.

وأوّل ابن حزم النزول بأنه فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا، كالفتح لقبول الدعاء وأن تلك الساعة من مكان الإجابة وهو معهود في اللغة تقول: نزلت عن حقي لفلان، بمعنى وهبته له.

قال: والدليل على أنه صفة فعل تعليقه بوقت محدود ومن لم يزل لا يتعلق بالزمان فصح أنه فعل حادث اهـ.

وقال ابن العربي في العواصم مجيبًا للمشبهين: فيقال لهم: على ما تقولون أنه يفرح ويمشي ويمرض ويهرول ويأتي وينزل، فهل يجوع ويعطش ويمشي ويمرض ويحتاج ويعرى؟! فإن قالوا: لا، قلنا: فقد قال: «عَبْدِي مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي عَطِشْتُ فَلَمْ تُسْقِنِي»، وفي رواية: «اسْتَكْسَيْتُكَ فَلَمْ تَكْسُنِي فَيَقُولُ وَكَيْفَ يَكُونَ ذَلِكَ وَأَنْتَ رَبُّ العَالَمِينَ؟ يَقُولُ كَانَ ذَلِكَ بِعَبْدِي فُلَان وَلَوْ فَعَلْتَ بِهِ ذَلِكَ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ...» في حديث طويل هذا معناه، فإن قالوا لا نقول بهذه لأنها آفات وهذه صفات. قلنا لهم: بل هي جوارح وأدوات وهي كلها نقص وآفات فإن هذه الجوارح كلها إنما وضعت للعبد جبلة لنقصه، يتوصل ويتوسل بها إلى قصده ومن له الحول والقوة، وإنما هو إذا أراد شيئًا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فكما أضاف هذه الألفاظ الجوارحية عندنا إلى نفسه كذلك أضاف البيت والدار إليه، فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره أو أكبر منه، وهل يدخله أم لا، وداره هل يسكنها أو يدخلها؟!

الأرض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله، وإذا أراد الله أن يشرف بيتًا أو دارًا أو آدم أو عيسى قال: إنه منه وله، وبيده كان، وإلى جنبه يقعده، وعلى عرشه ينزله معه، وكل ملك له ورجله ويده وذراعه وساعده، ولاسيما إذا تصرف في طاعته، ألا ترى إلى قوله في الحديث الذي رويتم: «فَسَاعِدُ الله أَشَدُّ وَمُوسَاهُ أَحَدُّ» فجعل له ساعدًا وموسى والإضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق اهـ.

ثم قال والأحاديث الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب:

الأولى: ما ورد من الألفاظ كمال محض ليس للآفات والنقائص فيه حظ فهذا

يجب اعتقاده.

الثانية: ما ورد وهو نقص محض فهذا ليس لله فيه نصيب فلا يضاف إليه إلا وهو محجوب عنها في المعنى ضرورة كقوله: «عَبْدِي مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي» وما أشبهه.

الثالثة: ما يكون كمالًا ولكنه يوهم تشبيهًا فأما الذي ورد كمالًا محضًا كالوحدانية والعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والإحاطة والتقدير والتدبير وعدم المثل والنظير فلا كلام فيه ولا توقف، وأما الذي ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] وقوله: (جُعتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي) فقد علم المحفوظون والملفظون والعالم والجاهل أن ذلك كناية وأنه واسطة عمن تتعلق به هذه النقائص، ولكنه أضافها إلى نفسه الكريمة المقدسة تكريمًا لوليه وتشريفًا واستلطافًا للقلوب وتليينًا.

وهذا أيها العاقلون تنبيه لكم على ما ورد من الألفاظ المحتملة؛ فإنه ذكر الألفاظ الكاملة المعاني السالمة فوجبت، وذكر الألفاظ الناقصة والمعاني الدنية فنزه عنها قطعًا، فإذا وجدت الألفاظ المحتملة التي تكون للكمال بوجه وللنقصان بوجه وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعاني التي تجوز عليه وينفي عنه ما لا يجوز عليه، ومثل ما قيل في قوله: (جُعْتُ فَلَمْ تُطْعِمْنِي) من أن الإضافة فيه تكرمة وتشريفًا لوليه قيل في قوله- عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ الصَّدَقَةَ تَقَعُ فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ» فقد قالوا عبر بها عن كف المسكين تكرمة له حتى لقد قال بعضهم إن قوله: «اليَدُ العُلْيَا خَيْرٌ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى» المراد باليد العليا يد السائل المعطى الآخذ لهذا المعنى، وأضافها إليه تكرمة كما قال ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ وأمثال ذلك اهـ.

قال ابن العربي: وكان أبو يعلى الحنبلي البغدادي وهو المشبه يقول: إنه يلتزم في صفة الباري كل شيء إلا اللحية والفرج، فانظروا ثبتكم الله تعالى إلى هذا المفتري على الشريعة في جنب الله تعالى، ويقال له: فأين التزام الظاهر، وأين صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والكلام والحياة والسمع والبصر، وإذا ثبتت الجوارح الظاهرة، فأين الباطنة من القلب ونحوه؟! فإن قال: هذه صفات نقص، يقال له: تكون صفات كمال بأن يذهب عنها الآلام واللذات والقاذورات كما ذكر تعالى من صفات أهل الجنة وكما فعلتم من الجوارح الظاهرة، فليحمد الله تعالى من عصمه الله تعالى من هذه البدعة، فمن استطاع التأويل وفهم المعنى فبها ونعمت، ومن قصر نظره التزم الإيمان ونفى التشبيه واعتقد تقديس الرب عن الآفات والنظير، ولا تصفوه إلا بما صح ولا تنسبوا إليه إلا ما ثبت، فأنتم تعلمون أنه لا يقبل على أحد من الخلق إلا العدل فكيف تقبلون على ربكم من لم تعرف عينه ولم تثبت عدالته فيضاف إليه ويحكم به عليه والأحاديث الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب... إلخ ما مر قريبًا.

ولنرجع إلى إتمام الكلام على حديث النزول فأقول: قال في الفتح وقد عقد شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي وهو من المبالغين في الإثبات حتى طعن فيه بعضهم بسبب ذلك في كتابه الفاروق بابًا لحديث النزول هذا وأورده من طرق كثيرة ثم ذكره من طرق زعم أنها لا تقبل التأويل مثل حديث عطاء مولى أم ضبية عن أبي هريرة بلفظ: «إِذَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيلِ...» وذكر الحديث وزاد فيه: «فَلَا يَزَالُ بِهَا حَتَّى يَطْلُعَ الفَجْرُ فَيَقُولُ هَلْ مِنْ دَاعٍ فَيُسْتَجَابُ لَهُ» أخرجه النسائي وابن خزيمة في صحيحه وهو من رواية محمد بن إسحاق وفيه اختلاف، وحديث ابن مسعود وفيه: «فَإِذَا طَلَعَ الفَجْرُ صَعَدَ إِلَى العَرْشِ».

أخرجه ابن خزيمة وهو من رواية إبراهيم الهجري وفيه مقال، وعن ابن

مسعود قال جاء رجل من بني سليم إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: «عَلِّمْني...» فذكر الحديث، وفيه: «فَإِذَا انْفَجَرَ الفَجْرُ صَعَدَ»، وهو من رواية عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن عم أبيه ولم يسمع منه.

ومن حديث عبادة بن الصامت وفي آخره: «ثُمَّ يَعْلُو رَبُّنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ» وهو من رواية إسحاق بن يحيى عن عبادة ولم يسمع منه ومن حديث جابر وفيه: «ثُمَّ يَعْلُو رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ العُلْيَا إِلَى كُرْسِيِّهِ» وهو من رواية محمد بن إسماعيل الجعفري عن عبدالله بن سلمة بن أسلم وفيهما مقال، ومن حديث أبي الخطاب أنه سأل النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - عن الوتر فذكر الوتر وفي آخره: «حَتَّى إِذَا طَلَعَ الفَجْرُ ارْتَفَعَ» وهو من رواية ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف، فهذه الطرق كلها ضعيفة وعلى ثبوتها لا يقبل قوله: إنها لا تقبل التأويل؛ فإن محصلها ذكر الصعود بعد النزول، فكما قبل النزول التأويل لا يمتنع قبول الصعود التأويل والتسليم أسلم، وقد أجاد هو في قوله في آخر كتابه فأشار إلى ما ورد من الصفات وكلها من التقريب لا من التمثيل، وفي مذاهب العرب سعة يقولون: أمر بيِّنٌ كالشمس، وجواد كالريح، وحق كالنهار، ولا تريد تحقيق الاشتباه وإنما تريد تحقيق الإثبات والتقريب للأفهام، فقد علم من عقل أن الماء أبعد الأشياء شبهًا بالصخر والله يقول: ﴿فِي مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾ [هود: ٤٢] فأراد العظم والعلو لا الشبه في الحقيقة والعرب تشبه الصورة بالشمس والقمر واللفظ بالسحر والمواعيد الكاذبة بالرياح ولا تعد شيئًا من ذلك كذبًا ولا توجب حقيقة، وبالله تعالى التوفيق اهـ.

قال ابن الجوزي: ومن المشبهة من قال إن الله تعالى يتحرك إذا نزل وما يدري أن الحركة لا تجوز على الله تعالى، وقد حكي عن الإمام أحمد ذلك وهو كذب عليه، ولو كان النزول صفة له ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته

قديمة كذاته، ونقل ابن بطوطة من مشاهداته في رحلته أن ابن تيمية نـزل درجـة وهو يخطب على المنبر في دمشق وقال: ينزل الله كنزولي هذا، وقال ابـن حجـر في الدرر الكامنة: ذكروا أنه -يعني ابن تيمية- ذكر حديث النزول فنزل عـن المنـبر درجتين فقال: كنزولي هذا فنسب إلى التجسيم، ويقول بعض علـماء دمـشق إنـه رأى هذه الخطبة في مخطوط قديم بزيادة (لا) قبل: كنزولي هذا اهـ.

قلت: هذا البعض الذاكر لزيادة (لا) الظاهر أنه مـن المعتـصبين لـه لأن ابـن بطوطة حاضر للقضية ولم يذكر هذه الزيادة، ويشهد لكون هـذا هـو مذهبـه مـا نقله عنه الكوثري فإنه قال: إنه كتب في معقوله غير منكر مـا يرويـه حـرب بـن إسماعيل الكرماني صاحب محمد بن كرام في مـسائله عـن أحمـد وغـيره في حقـه تعالى يتكلم ويتحرك، ونقل أيضًا عن نقض الدارمي ساكتًا أو مقرًّا: الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شـاء ويقـبض ويبـسط ويقـوم ويجلس إذا شاء؛ لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة فمن نقل هذا الكلام البشيع ساكتًا عليه مقررًا له علم ضرورة أنه مرتض له اهـ.

ويشهد أيضًا لكون دعوى الزيادة كاذبة ما ذكره ابن بطوطة وغيره من أنه لما قال كلمته الشنيعة ونزل عن المنبر اجتمع عليه أهل المـسجد يـضربونه بالأيـدي والنعال، فلو كان زاد لفظة (لا) ما ضربوه والله الموفق، وذكر البخاري قبل هـذا الحديث ترجمة قال فيها باب أنزله بعلمه: وقال مجاهـد يتنـزل الأمـر بيـنهن بـين السماء السابعة والأرض السابعة وذكـر فيهـا أحاديـث فيهـا: «وَبِكِتَابِـكَ الـذِي أَنزَلْتَ»، وفيها «اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الكِتَابِ» إلى غير ذلك.

قلت: كان البخاري أشار بالآيـات والأحاديـث إلى أن الإنـزال والتنزيـل لا يختصان بالأجسام، وصرح في الآية بتنزل الأمر وهو دال على ما مر من أن المـراد

بنزول الله نزول أمره، وأخرج الطبري عن مجاهد قال الكعبة بين أربعة عشر بيتًا من السموات السبع والأرضين السبع وعن قتادة نحو ذلك اهـ.

وهنا فائدة جليلة: في الفرق بين الإنزال والتنزيل في وصف القرآن والملائكة وهو أن التنزيل يختص بالموضع الذي يشير إلى إنزاله متفرقًا ومرة بعد أخرى والإنزال أعم من ذلك ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]. قال الراغب: عبر بالإنزال دون التنزيل لأن القرآن نزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم نزل بعد ذلك شيئًا فشيئًا، ومنه قوله تعالى: ﴿حمٓ ۝ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ١ - ٣] ومن الثاني قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦] ويؤيد التفصيل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ [النساء: ١٣٦]؛ فإن المراد بالكتاب الأول القرآن وبالثاني ما عداه، والقرآن نزل نجومًا إلى الأرض بحسب الوقائع بخلاف غيره من الكتب ويرد على التفصيل المذكور قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢]، وأجيب بأنه أطلق «نزل» موضع «أنزل» قال ولولا هذا التأويل لكان متدافعًا لقوله جملة واحدة، وهذا بناه هذا القائل على أن نزَّل - بالتشديد - تقتضي التفريق فاحتاج إلى ادعاء ما ذكر وإلا فقد قال غيره: إن التضعيف لا يستلزم حقيقة التكثير بل يرد للتعظيم وهو في حكم التكثير معنى فبهذا يدفع الإشكال اهـ.

وفي حديث النزول من الفوائد تفضيل صلاة الليل على أوله وأنه أفضل للدعاء والاستغفار ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: ١٧] وأن الدعاء في ذلك الوقت مستجاب ولا يعترض عليه بتخلفه عن بعض الداعين؛ لأن سبب التخلف وقوع الخلل في شرط من شروط الدعاء

كالاحتراز في المطعم والمشرب والملبس أو لاستعجال الداعي أو بأن يكون الدعاء بإثم أو قطيعة رحم أو تحصل الإجابة ويتأخر وجود المطلوب لمصلحة العبد أو لأمر يريده الله تعالى اهـ.

وأما الصعود والعروج: فمعناهما واحد، قال الراغب: العروج ذهاب في صعود وقال أبو علي القالي: المعارج جمع مَعْرَج- بفتحتين- كالمصاعد جمع، مصعد والعروج الارتقاء يقال عَرَج- بفتح الراء- يَعرُج- بضمها- عروجًا صعد، وقد قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٣، ٤] وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وقال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] إلى غير هذا من الآيات الموهمة أن الله تعالى في جهة العلو.

وجاء في الأحاديث كثير من ذلك فمنها ما أخرجه البخاري وغيره عن أنس قال: «فكانت زينب تفخر على أزواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، تقول: أهاليكن زوجكن وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات»، وفي رواية تقول: «إن الله أنكحني في السماء» وفي مرسل الشعبي: قالت زينب: «يا رسول الله أنا أعظم نسائك عليك حقًّا أنا خيرهن منكحًا وأكرمهن سفيرًا وأقربهن رحمًا فزوجنيك الرحمن من فوق عرشه وكان جبريل هو السفير بذلك وأنا ابنة عمتك وليس لك من نسائك قريبة غيري» أخرجه الطبري وأبو القاسم الطحاوي في كتاب الحجة والتبيان له.

وأخرج البخاري في حديث إسلام أبي ذر الطويل أنه قال لأخيه: اركب إلى هذا الوادي فاعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي يأتيه الخبر من السماء... إلخ الحديث.

وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد الخدري قال: بعث علي وهو في اليمن

إلى النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- بذهيبة في تربتها إلى أن قال فأقبل رجل غائر العينين ناتئ اللحيين كث اللحية مشرف الوجنتين محلوق الرأس فقال: يا محمد اتق الله، فقال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «فَمَنْ يُطِيعُ اللهَ إِذَا عَصَيْتُهُ أَلَا تَأْمَنُنِي وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ...» إلخ حديث الخوارج، وأخرج البخاري أيضا عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «يَتَعَاقَبُونَ فِيكُم مَلَائِكَةٌ بِاللَّيلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَصَلَاةِ الْفَجْرِ ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُم فَيَسْأَلُهُم وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِم فَيَقُولُ كَيْفَ تَرَكْتُم عِبَادِي...» إلخ.

ومن الأحاديث الدالة على العلو أحاديث الفوق وآياته، كحديث أبي هريرة أخرجه البخاري قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ اللهَ لَمَّا قَضَى الخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»، ومر هذا الحديث في بحث العندية في أول الكتاب في بحث المعية وتكلم عليه من جهة العندية وسبق الرحمة، وسأتكلم فيه إن شاء الله تعالى من جهة الفوقية ومنها ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ هَاجَرَ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا» قالوا يا رسول الله أفلا تنبئ الناس بذلك؟ قال: «إِنَّ فِي الجَنَّةِ مَائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللهَ فَسَلُوهُ الفِرْدَوسَ فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الجَنَّةِ وَأَعْلَى الجَنَّةِ وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَمِنْهُ تُفَجَّرُ أَنْهَارُ الجَنَّةِ».

وأخرج ابن خزيمة في التوحيد من صحيحه وابن أبي عاصم في كتاب السنة عن ابن مسعود قال: «بَيْنَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَالَّتِي تَلِيهَا خَمْسُمِائَةِ عَامٍ وَبَيْنَ كُلِّ سَمَاءٍ خَمْسُمِائَةِ عَامٍ»، وفي رواية: «وَغِلَظُ كُلِّ سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسُمِائَةِ عَامٍ وَبَيْنَ السَّابِعَةِ وَبَيْنَ

الكُرْسِيِّ خَمْسُمِائَةِ عَامٍ وَالعَرْشُ فَوْقَ السَّمَاءِ وَاللهُ فَوْقَ العَرْشِ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيءٌ مِنْ أَعْمَالِكُمْ» وأخرجه البيهقي من حديث أبي ذر مرفوعًا نحوه دون قوله: «وَبَيْنَ السَّابِعَةِ وَالْكُرْسِيِّ...» إلخ، وزاد فيه: «وَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ إِلَى العَرْشِ مِثْلُ جَمِيعِ ذَلِكَ» وفي حديث العباس بن عبدالمطلب عند أبي داود وصححه ابن خزيمة والحاكم مرفوعًا: «هَلْ تَدْرُونَ بُعْد مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ؟ قلنا: لا، قال: إِحْدَى أَوِ اثْنَتَانِ أَوْ ثَلَاثٌ وَسَبْعُونَ قَالَ وَمَا فَوْقَهَا مِثْلُ ذَلِكَ حتى عد سبع سموات، ثُمَّ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ البَحْرُ أَسْفَلُهُ مِنْ أَعْلَاهُ مِثْلُ مَا بَيْنَ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ ثُمَّ فَوْقَهُ ثَمَانِيَةُ أَوْعَالٍ مَا بَيْنَ أَظْلَافِهِنَّ إِلَى رُكَبِهِنَّ مِثْلُ مَا بَيْنَ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ ثُمَّ العَرْشُ فَوْقَ ذَلِكَ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ مِثْلُ مَا بَيْنَ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ ثُمَّ اللهُ فَوْقَ ذَلِكَ» ثم إن البخاري في أثناء أحاديث العلو ذكر حديث أبي ذر في طلوع الشمس من مغربها وفيه: «أَتَدْرِي أَيْنَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ» قلت: الله ورسوله أعلم قال: « فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ تَحْتَ العَرْشِ...» إلخ، وذكر حديث زيد بن ثابت في جمع القرآن وفيه: فوجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨] حتى خاتمة براءة، وذكر حديث عبدالله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال كان النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم- يقول عند الكرب: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ العَلِيمُ الحَلِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الأَرْضِ وَرَبُّ العَرْشِ الكَرِيمُ» اهـ.

وستأتي إن شاء الله تعالى النكتة في إتيان البخاري بهذه الأحاديث من غير أن تكون في الموضوع ومنها حديث: «اللَّهُمَّ أَنتَ الأَوَّلُ فَلَيس قَبْلَكَ شَيءٌ وَأَنْتَ الآخِرُ فَلَيس بَعْدَكَ شَيءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيس دُونَكَ شَيءٌ» وهذا حديث أبي هريرة أخرجه عنه مسلم والترمذي وابن أبي شيبة والبيهقي وآخره: «اقْضِ عَنَّا الدَّينَ وَأَغْنِنَا مِنَ الفَقْرِ».

ومن الآيات الدالة على العلو قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] اهـ.

وما ذكر من الآيات والأحاديث أهل السنة فيه بين مفوض بعد التنزيه عما لا يليق به تعالى ومؤول كما مر تقريره في جميع المتشابه والتأويل في جميع ما مر هو أن آية: ﴿ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٣، ٤]، وآية: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] اللتان ذكرهما البخاري في صحيحه قال شراحه في تفسيرهما: ذي المعارج من نعت الله تعالى وصف بذلك نفسه لأن الملائكة تعرج إليه، وقيل: ذي المعارج أي الفواضل العالية والمعرج المصعد والطريق التي تعرج فيها الملائكة إلى السماء، والمعراج شبيه السُّلَّم أو درج تعرج فيها الأرواح إذا قبضت وحيث تصعد أعمال بني آدم.

وقال ابن دريد: هو الذي يعانيه المريض عند الموت فيشخص فيما زعم أهل التفسير، ويقال إنه بالغ في الحسن بحيث إن النفس إذا رأته لا تكاد تتمالك أن تخرج وقوله إليه أي إلى عرشه أو إلى المكان الذي هو محلهم وهو في السماء لأنها محل بره وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] أي إلى محل القبول والرضى وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود. قال البيهقي: صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول وعروج الملائكة هو إلى منازلهم في السماء، وأما ما وقع من التعبير في ذلك بقوله إلى الله فهو على ما هو مسطور عن السلف من التفويض وعن الأئمة بعدهم من التأويل.

قلت: وعلى التأويل تأويله هو ما ذكر، وقال ابن بطال: غرض البخاري في هذا الباب الرد بالآية الأولى على المجسمة في تعلقهم بظاهر قوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] وقد تقرر أن الله تعالى ليس بجسم فلا

يحتاج إلى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان، وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان، وكذا الثانية رد لشبهتهم أيضًا؛ لأن صعود الكلم لا يتضمن كونه في جهة لأن الباري سبحانه لا تحويه جهة؛ إذ كان موجودًا ولا جهة، ووصف الكلم بالصعود إليه مجاز لأن الكلم عرض، والعرض لا يصح أن ينقل قاله العيني.

قلت: وكون الكلم الطيب لا يصح نقله كافٍ في كون الصعود معناه القبول والرضا، وقد قال المفسرون في تفسير الآيتين مثل ما قاله المحدثون، قال الفخر عند آية ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [سورة المعارج آية: ٤]: لما قامت الدلائل على امتناع كونه في المكان والجهة ثبت أنه لابد من التأويل فحرف (إلى) في قوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [سورة المعارج آية: ٤]

ليس المراد منه المكان بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده كقوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]، والمراد الانتهاء إلى موضع العز والكرامة كقوله: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى﴾ [الصافات: ٩٩]، ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها.

وقال في روح المعاني: وصعود الكلم إليه تعالى مجاز مرسل عن قبوله بعلاقة اللزوم أو استعارة بتشبيه القبول بالصعود، وجوز أن يجعل الكلم مجازًا عما كتب فيه بعلاقة الحلول أو يقدر مضاف؛ أي إليه يصعد صحيفة الكلم الطيب أو يشبه وجوده الخارجي هنا ثم الكتابي في السماء بالصعود ثم يطلق المشبه به على المشبه ويشتق منه الفعل على ما هو المعروف في الاستعارة التبعية.

وفي حاشية الصاوي عند آية الصعود: الصعود مجاز عن العلم كما يقال: ارتفع الأمر إلى القاضي، يعني علمه وعبر عنه بالصعود إشارة لقبوله؛ لأن موضع الثواب فوق وموضع العقاب أسفل، وقيل: المعنى يصعد إلى سمائه،

وقيل: يحمل الكتاب الذي كتب فيه طاعة العبد إلى السماء، وما قيل من التأويل في العروج في الآية يقال في حديث: «ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُم...» إلخ، ومما قيل من أن كل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة، وأن السماء هي محل بر الله وكرامته يعلم الجواب عن قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] فإنهم قالوا: رفعه إليه أي إلى محل رضاه وانفراد ملكه وحكمه وكذلك قوله: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] أي إلى كرامتي وأهل قربي اهـ.

وأما آية: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، فقد كشف عنها النقاب الفخر الرازي فإنه قال: اعلم أن هذه الآية نظيرها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ [القصص: ٨١] واعلم أن المشبهة احتجوا على إثبات المكان لله بقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦].

والجواب عنه: أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير فيلزم أن يكون الله تعالى شيئًا حقيرًا بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق المسلمين محال ولأنه تعالى قال: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢] فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكًا لنفسه وهذا محال فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التأويل ثم فيه وجوه:

أحدها: لم لا يجوز أن يكون تقدير الآية: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] عذابه؟ وذلك لأن عادة الله تعالى جارية بأنه إنما ينزل البلاء على من يكفر بالله

ويعصيه من السماء، فالسماء موضع عذابه كما أنه موضع نزول رحمته ونعمته.

ثانيها: قال أبو مسلم كانت العرب مقرين بوجود الإله لكنهم كانوا يعتقدون بأنه في السماء على وفق قول المشبهة، فكأنه قال لهم: أتأمنون من قد أقررتم بأنه في السماء واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء أن يخسف بكم الأرض كما تقول لبعض المشبهة أما تخاف مَنْ فوق العرش أن يعاقبك بما تفعل إذا رأيته يرتكب بعض المعاصي.

ثالثها: تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكه وقدرته والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قدرته كما قال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] فإن الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة في مكانين فوجب أن يكون المراد من كونه في السموات وفي الأرض نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته في السموات والأرض فكذا هنا قال الصاوي في حاشيته: فعلى هذا التأويل إنما خص العالم العلوي بالذكر وإن كان سلطانه في العالم السفلي أيضًا لأنه أعجب وأغرب فالتخويف به أشد.

رابعها: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله من في السماء الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل عليه السلام والمعنى أن يخسف بهم الأرض بأمر الله وإذنه اهـ.

وأما الأحاديث فحديث زينب مرت فيه روايتان:

إحداهما: رواية: «إن الله أنكحني في السماء» فقد قال فيها الكرماني قوله: «في السماء» ظاهره غير مراد؛ إذ الله منزه عن الحلول في المكان لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها أضافها إليه إشارة إلى علو الذات والصفات ويكفي من تأويلها ما قيل في الآية السابقة وأما رواية: «زوجني الله تعالى من فوق سبع سموات» فقد أجابوا عنه بما أجابوا به عن الألفاظ الواردة من الفوقية ونحوها، قال الراغب: فوق يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر.

فالأول: باعتبار العلو ويقابله تحت نحو: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥].

والثاني: باعتبار الصعود والانحدار نحو: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾ [الأحزاب: ١٠].

والثالث: في الكِبَرِ والصغر كقوله: ﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

والرابع: في العدد نحو: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾.

والخامس: يقع باعتبار الفضيلة الدنيوية نحو: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الزخرف: ٣٢] أو الأخروية نحو: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ٢١٢].

والسادس: نحو: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ففوقية الله تعالى كلما ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذي هو القهر والغلبة لا كما يزعمه المجسمة اهـ.

وحديث أبي هريرة المار: «إِنَّ اللهَ لَـمَّا قَضَى الخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ...» إلخ، قال فيه الخطابي: المراد بالكتاب أحد شيئين: إما القضاء الذي قضاه الله كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ﴾ [المجادلة: ٢١]، قال: ويكون معنى قوله: (فَوقَ العَرشِ) أي عنده علم ذلك فهو لا ينساه ولا يبدله كقوله تعالى: ﴿فِى كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، وإما اللوح المحفوظ الذي فيه ذكر أصناف الخلق وبيان أمورهم وآجالهم وأرزاقهم وأحوالهم ويكون معنى قوله: (فَهُوَ عِندَهُ فَوقَ العَرشِ) أي ذكره وعلمه وكل ذلك جائز في التخريج على أن العرش مخلوق تحمله الملائكة فلا يستحيل أن يماسوا العرش إذا حملوه وإن كان حامل العرش وحامل حملته هو الله تعالى.

وقوله: (فَوقَ عَرشِهِ) صفة الكتاب، وقيل: إن (فوق) بمعنى (دون) كما جاء

في قوله تعالى: ﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] وهو بعيد، والحامل عليه استبعاد أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش، ولا محذور إجراء ذلك على ظاهره لأن العرش خلق من خلق الله؛ ولذا قال ابن أبي جمرة يؤخذ من كون الكتاب المذكور فوق العرش أن الحكمة اقتضت أن يكون العرش حاملًا لما شاء الله تعالى من أثر حكمته وقدرته وغامض غيبه ليستأثر هو بذلك من طريق العلم والإحاطة، فيكون من أكبر الأدلة على انفراده بعلم الغيب.

قال: وقد يكون ذلك تفسيرًا لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أي ما شاءه من قدرته وهو كتابه الذي وضعه فوق العرش، وقد مر الكلام على العندية المذكورة فيه عند ذكره في بحث العندية السابقة ويأتي الكلام على الاستواء مستوفى إن شاء الله تعالى اهـ.

والفوقية المذكورة في حديث ابن مسعود المار وحديث العباس يقال فيها ما قيل في غيرها، وإذا نظرت في التعبير في حديث ابن عباس بقوله: «ثُمَّ اللهُ فَوقَ ذَلِكَ» من غير ذكر في الفوقية للعرش وفي حديث ابن مسعود: ذكر العرش وقال: والله تعالى فوق العرش، والمعنى فيهما واحد.

علمت يقينًا أن الفوقية في حقه تعالى هي ما مر من القهر والغلبة، والحديث الذي فيه «وَاللهُ فَوقَ ذَلِكَ» لا يمكن الاحتجاج به لأنه لما قال ابن العربي عَدد فيه الأرضين حتى ذكر الأرض السابعة ثم قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ دَلَّيْتُم حَبْلًا لَهَبَطَ عَلَى اللهِ» فلم يقتض ذلك أنه تحت الأرض فكذلك فوق ذلك.

فإن قيل فقد قال النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم لسعد بن معاذ حين حكم في بني قريظة بأن يقتل مقاتلتهم ويسبى ذراريهم: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِم بِحُكْمِ المَلِكِ مِنْ فَوْقِ سَبعِ أَرْقِعَةٍ»، قلنا: لم يصح، ومع حاله فلا متعلق فيه لأن قوله: «مِنْ فَوقِ» يتعلق بحكم المصدر المتصل لا بقوله: (المَلِكِ) فافهموا ذلك قاله ابن

العربي.

قلت: أو يقال في الفوقية فيه ما مر في غيرها من الفوقية.

وقوله: إن هذا الحديث، لم يصح الحديث بهذه الرواية رواه ابن إسحاق من مرسل علقمة بن وقاص، وفي رواية للبخاري: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِم اليَومَ بِحُكْمِ اللهِ الَّذِي حَكَمَ بِهِ مِنْ فَوقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ» وهي مثل الأولى في التعبير بأرقعة وهي السموات اهـ.

وقد مر أن البخاري ذكر ثلاثة أحاديث لأبي ذر وزيد بن ثابت وابن عباس ليس فيها إلا ذكر العرش لنكتة، والنكتة هي أن في حديث أبي ذر إثبات أن العرش مخلوق لأنه ثبت أن له فوقًا وتحتًا وهما من صفات المخلوقين، وفي حديث ابن عباس وزيد بن ثابت: «وَهُوَ رَبُّ العَرْشِ العَظِيمُ» ففيهما أنه أثبت للعرش ربًا فهو مربوب وكل مربوب مخلوق، وفي حديث أبي هريرة المار في فضل المجاهد في سبيل الله: «كَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ» ومعناه معنى قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وليس معناه أن ذلك لازم له لأنه لا آمر له ولا ناهي يوجب عليه ما تلزمه المطالبة به وإنما معناه إنجاز ما وعد به من الثواب وهو لا يخلف الميعاد اهـ.

وقوله فيه «إِنَّ فِي الجَنَّةِ مَائَةَ دَرَجَةٍ» ليس في سياقه التصريح بأن العدد المذكور هو جميع درج الجنة من غير زيادة إذ ليس فيه ما ينفيها، ويؤيد ذلك أن في حديث أبي سعيد المرفوع الذي أخرجه أبو داود وصححه الترمذي وابن حبان ويقال لصاحب القرآن: «اقْرَأْ وَارْقَ وَرَتِّلْ كَمَا كُنْتَ تُرَتِّلُ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ مَنْزِلَكَ عِنْدَ آخِرِ آيَةٍ تَقْرَؤُهَا» وعدد آي القرآن أكثر من ستة آلاف ومائتين والخلف فيما زاد على ذلك من الكسور اهـ.

وقال فيه أيضًا: «كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» واختلف

الخبر الوارد في قدر مسافة ما بين السماء والأرض، فعند الترمذي من رواية محمد بن حجادة: «مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ مَائَةُ عَامٍ» وفي الطبراني: «خَمْسُمِائَةٍ» ومر في حديث ابن خزيمة مثل ما في الطبراني ومر حديث العباس: «إِحْدَى وَاثْنَتَانِ أَوْ ثَلَاثٌ وَسَبْعُونَ» قال في الفتح: والجمع بين اختلاف العدد في هاتين الروايتين يعني رواية: «خَمْسُمِائَةٍ»، ورواية «السَّبْعِينَ» أن تحمل الخمسمائة على السير البطيء كسير الماشي على هينته، وتحمل رواية السبعين على السير السريع كسير السعاة، ولولا التجديد بالزيادة على السبعين لحملنا السبعين على المبالغة فلا تنافي الخمسمائة اهـ.

قلت: وتحمل رواية الترمذي (المائة) على التوسط بين هذين السيرين والله تعالى أعلم اهـ.

وأما الأين: فقد ورد في حديث رواه مسلم في إفراده من حديث معاوية بن الحكم قال: كانت لي جارية ترعى غنمًا لي فانطلقت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة فأتيت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- فعظم ذلك عليَّ فقلت: ألا أعتقها قال: «ائْتِنِي بِهَا فَقَالَ لَهَا أَيْنَ اللهُ تَعَالَى» قالت: في السماء قال لها: «مَنْ أَنَا» قالت: رسول الله، قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «اعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ» اهـ.

وفي حديث أبي رزين العقيلي أخرجه الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الأسماء والصفات قال: قلت يا رسول الله أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ» اهـ.

وهذان الحديثان عند المؤولين لما كان مثلهما من المتشابه مؤولان أما الأول ففيه التشابه من وجهين:

أحدهما: قولها في السماء وهذا تأويله ظاهر مما مر في معنى آية: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وما معها من الأحاديث فمعنى قولها في السماء العلو والارتفاع وأنه تعالى منزه عن صفات الحوادث اهـ.

وقد قال في الفتح: إن وجه ثبوت إيمانها بذلك القول هو أن من أتى بلفظ يدل على التجسيم لا يكون به مؤمنًا إلا إن كان عاميًّا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما في قصة الجارية.

والوجه الثاني: قوله- صلى الله تعالى عليه وسلم- لها: «أَيْنَ اللهُ» فإن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عنه بأين.

والجواب عن هذا: قال المازري: أراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يطلب دليلًا على أنها موحدة فخاطبها بما يفهم منه قصدها؛ لأن علامة الموحدين التوجه إلى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج كأن من كان يعبد الأصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها، فأراد صلى الله تعالى عليه وسلم الكشف عن معتقدها أهي مؤمنة أم لا؟ فأشارت إلى الجهة التي يقصدها الموحدون، وقيل: وقع السؤال لها بأين لأجل أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أراد السؤال عما تعتقده من جلالة الباري وعظمته جل وعلا فأشارت إلى السماء إخبارًا عن جلالته سبحانه وتعالى في نفسها لأنه قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين اهـ.

ولأبي القاسم السهيلي على هذا الحديث كلام حسن ومن كلامه السؤال بأين ينقسم إلى ثلاثة أقسام: اثنان جائزان، وواحد لا يجوز:

فالأول: السؤال على جهة الاختبار للمسئول ليعرف مكانه من العلم والإيمان كسؤاله عليه الصلاة والسلام للأمة.

والثاني: السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه كعرشه

وكرسيه وملائكته مثل سؤال السائل لرسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه...؟ الحديث فهذا سؤال فيه حذف كما ترى وإنما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه، والعماء: السحاب، وإذا جاز أن يعبر عن إذاية أوليائه بقوله: ﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ٣٣]، و﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧] جائز أن يعبر أيضًا باسمه عن ملائكته وعرشه وكرسيه وسلطانه وملكه.

قلت: كون المراد بهذا الحديث الذي استدل به السؤال عن ملائكته وعرشه وملكه أو شيء من مخلوقاته لا يصح بوجه لتصريح السائل بقوله قبل أن يخلق خلقه والملائكة وما معهم داخلون في الخلق، فلا يصح أن يكون السؤال عنهم، ويأتي قريبًا إن شاء الله تعالى ما قيل فيه من التأويل.

والثالث: السؤال بأين عن ذات الرب سبحانه وتعالى وهذا سؤال فاسد لا يجوز ولا يجاب عنه سائله، وإنما سبيل المسئول عنه أن يبين له فساد سؤاله كما قال عليٌّ- كرم الله تعالى وجهه ورضي عنه- حين سئل: أين الله؟ فقال: الذي أين الأين لا يقال فيه أين، فبين للسائل فساد سؤاله بأن الأينية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل أن يخلقها، ولا أينية له وصفات نفسه لا تتغير، فهو بعد أن خلق الأينية على ما كان قبل أن يخلقها، وإنما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم أو طعم الظن أو الشك فيقال له: من عرف حقيقة العلم أو الظن ثم سأل هذا السؤال فهو متناقض؛ لأن اللون والطعم من صفات الأجسام، وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال لتناقضه اهـ.

وأما الحديث الثاني حديث أبي رزين فقد قال فيه يزيد بن هارون قوله (فِي عَمَاءٍ) أي ليس معه شيء وقيل إن هذا بالقصر، وقال ابن الجوزي: العماء السحاب، واعلم أن الفوق والتحت يرجعان إلى السحاب لا إلى الله تعالى و(في)

بمعنى (فوق) والمعنى: كان فوق السحاب بالتدبير والقهر، ولما كان القوم يأنسون بالمخلوقات سألوا عنها والسحاب من جملة خلقه، ولو سئل عما قبل السحاب لأخبر أن الله تعالى كان ولا شيء معه كما روي في الحديث: «كان الله تعالى ولا شيء معه» ولسنا نختلف أن الجبار تعالى لا يعلوه شيء من خلقه بحال وأنه لا يحل في الأشياء بنفسه ولا يزول عنها؛ لأنه لو حل بها كان منها ولو زال عنها لنأى عنها اهـ.

قلت: يأتي إن شاء الله تعالى في بحث الاستواء تقرير هذا الدليل بما لا زيادة عليه، ومر حديث: «كان الله ولم يكن معه شيء» في بحث الشيء ويأتي الكلام عليه مطولًا في بحث الاستواء هذا ما قيل في هذين الحديثين.

وأما الإدناء والكنف: فقد وردا فيما أخرجه الشيخان أن رجلًا سأل ابن عمر: كيف سمعت رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم يقول في النجوى قال: «يَدْنُو أَحَدُكُم مِنْ رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيهِ فَيَقُولُ أَعَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ وَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ فَيُقَرِّرُهُ ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرْتُهَا عَلَيكَ فِي الدُّنْيَا وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ اليَومَ» اهـ.

أما الدنو: فمعناه القرب وقد مر الكلام عليه مستوفى في بحث المعية ومعناه هنا القرب من رحمته وكرامته وهو سائغ في كلام العرب، يقال: فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] وما مر فيه كفاية.

أما الكنف: فقوله: «حتى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيهِ» المراد بالكنف بالتحريك الستر، وقد جاء مفسرًا فيما أخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد، قال عبدالله بن المبارك: كنفه ستره، فالمعنى يحيط به عنايته التامة. قال ابن الأنباري: كنفه حياطته وستره، يقال: قد كنف فلان فلانًا إذا أحاطه وستره، وكل شيء ستر شيئًا فقد

كنفه، ويقال للترس كنيف لأنه يستر صاحبه. قال ابن الجوزي: قال أبو يعلى: يدنيه من ذاته، قال: وهذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم أنه لا يجوز عليه الدنو الذي هو مسافة، وكذلك قوله: إنه ليدنو يوم عرفة أي يقرب بلطفه وعفوه اهـ.

* * *

البحث التاسع

في الروح والرحم والملل والإذاية

أما الروح: فقد جاءت مضافة لله تعالى في قوله: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١] وفي قوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص: ٧٢] وجاء ذكرها كثيرًا في القرآن من غير إضافة، وأخرج البخاري عن ابن مسعود قال: «بينا أنا أمشي مع النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - في بعض حرث المدينة وهو يتوكأ على عسيب معه فمررنا على نفر من اليهود فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، وقال بعضهم: لا تسألوه أن يجيء فيه بشيء تكرهونه، فقال بعضهم: لنسألنه، فقام إليه رجل منهم فقال: يا أبا القاسم، ما الروح؟ فسكت عنه النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - فعلمت أنه يوحى إليه فقمت مقامي فلما نزل الوحي قال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] اهـ.

وقد اختلف في المراد بالروح المسئول عنها هل هي التي تقوم بها الحياة أو الروح المذكور في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨]؟ وفي قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾ [القدر: ٤] وتمسك من قال بالثاني بأن السؤال إنما يقع في العادة عما لا يعرف إلا بالوحي، والروح التي بها الحياة قد تكلم الناس فيها قديمًا وحديثًا بخلاف الروح المذكور فإن أكثر الناس لا علم لهم به بل هي من علم الغيب بخلاف الأولى، وقد أطلق الله لفظ الروح على الوحي في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] وفي قوله: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥] وعلى القوة والثبات والنصر في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] وعلى جبريل في عدة آيات وعلى عيسى ابن مريم ولم يقع في القرآن تسمية روح بني آدم روحًا،

بل سماها نفسًا في قوله: النفس المطمئنة، والنفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، و(أخرجوا أنفسكم)، (ونفس وما سواها)، (وكل نفس ذائقة الموت)، وقال أهل النظر: سألوه عن كيفية مسلك الروح في البدن وامتزاجه به وهذا هو الذي استأثر الله بعلمه. وقال القرطبي: الراجح أنهم سألوه عن روح الإنسان لأن اليهود لا تعترف بأن عيسى روح الله ولا يجهلون أن جبريل ملك وأن الملائكة أرواح، وقال الإمام فخر الدين الرازي: المختار أنهم سألوه عن الروح الذي هو سبب الحياة وأن الجواب وقع على أحسن الوجوه، وبيانه أن السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته، وهل هي متحيزة أم لا وهل هي حالّة في متحيز أم لا؟ وهل هي قديمة أو حادثة؟ وهل تبقى بعد انفصالها عن الجسد أو تفنى؟ وما حقيقة تنعيمها أو تعذيبها وغير ذلك من متعلقاتها؟؟!

قال: وليس في السؤال ما يخصص بعض هذه المعاني إلا أن الأظهر: سألوه عن الماهية وهل هي قديمة أو حادثة.

والجواب: يدل على أنها شيء موجود مغاير للطبائع والأخلاط وتركيبها فهو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث وهو قوله تعالى: ﴿كُن﴾ فكأنه قال هي موجودة محدثة بأمر الله وتكوينه ولها تأثير في إفادة الحياة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفيها، قال: ويحتمل أن يكون المراد بالأمر في قوله: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الفعل كقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] أي فعله فيكون الجواب: الروح من فعل ربي إن كان السؤال هل هي قديمة أو حادثة؟ فيكون الجواب: إنها حادثة إلى أن قال: وقد سكت السلف عن البحث في هذه الأشياء والتعمق فيها، وقد تنطع قوم فتباينت أقوالهم فقيل: هي النَفَسُ الداخل والخارج، وقيل: الحياة، وقيل: جسم لطيف يحل في جميع البدن، وقيل: هي الدم، وقيل: هي عرض، حتى قيل: إن الأقوال فيها بلغت مائة، ونقل ابن

منده عن بعض المتكلمين: أن لكل نبي خمسة أرواح ولكل مؤمن ثلاثة ولكل حي واحدة، وقال ابن العربي: اختلفوا في الروح والنفس فقيل: متغايران وهو الحق، وقيل: هما شيء واحد قال وقد يعبر بالروح عن النفس وبالعكس، كما يعبر عن الروح وعن النفس بالقلب وبالعكس، وقد يعبر عن الروح بالحياة حتى يتعدى ذلك إلى غير العقلاء بل إلى الجماد مجازًا، وقال السهيلي: يدل على مغايرة الروح والنفس قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩] وقول تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، فإنه لا يصح جعل أحدهما موضع الآخر ولولا التغاير لساغ ذلك.

قلت: لم أفهم قوله: إنه لا يصح جعل أحدهما مكان الآخر، فما المانع منه؟ لم يظهر لي وجهه، وقال ابن بطال: معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر، قال: والحكمة في إبهامه اختبار الخلق ليعرفهم عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم إلى رد العلم إليه.

وقال القرطبي: الحكمة في ذلك إظهار عجز المرء لأنه إذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن إدارك حقيقة الحق من باب الأولى، وقال بعضهم: ليس في الآية دلالة على أن الله تعالى لم يطلع نبيه على حقيقة الروح بل يحتمل أن يكون أطلعه ولم يأمره أنه يطلعهم، وقد قالوا في علم الساعة نحو هذا، ونقل في «عوارف المعارف» عن الجنيد أنه قال: الروح استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه، فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من أنه موجود وعلى ذلك جرى ابن عطية وجمع من أهل التفسير، وأجاب من خاض في ذلك بأن اليهود سألوا عنها سؤال تعجيز وتغليط لكونه يطلق على أشياء فأضمروا أنه بأي شيء أجاب قالوا ليس هذا المراد فرد الله كيدهم وأجابهم جوابًا مجملًا مطابقًا لجوابهم المجمل.

وقال السهروردي في العوارف: يجوز أن يكون من خاض فيها سلك سبيل التأويل لا التفسير إذ لا يسوغ التفسير إلا نقلًا وأما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل وهو ذكر ما لا يحتمل إلا به من غير قطع بأنه المراد، فمن ثم يكون القول فيه، قال: وظاهر الآية المنع من القول فيها لختم الآية بقوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] أي اجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فإنه من الأسرار، وقيل المراد بقوله: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ كون الروح من عالم الأمر الذي هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذي هو عالم الغيب والشهادة، وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الأئمة جماعة من متأخري الصوفية فأكثروا من القول في الروح وصرح بعضهم بمعرفة حقيقتها وعاب من أمسك عنها، ونقل ابن منده في كتاب الروح له عن محمد بن نصر المروزي الإمام أنه نقل الإجماع على أن الروح مخلوقة، وإنما ينقل القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة واختلف هل تفنى عند فناء العالم قبل البعث أو تستمر باقية وتمسك من زعم أن الروح قديمة بأمرين:

الأول: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] زعمًا منه أن المراد بالأمر هنا الأمر الذي في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهذا الزعم فاسد، فإن الأمر في هذه الآية بمعنى الطلب الذي هو أحد أنواع الكلام، والأمر في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ المراد به المأمور كما يقال الخلق ويراد به المخلوق.

وقد وقع التصريح في بعض طرق الحديث ففي تفسير السدي عن ابن عباس وغيره في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]: يقول هو خلق من خلق الله ليس هو شيء من أمر الله، وقد ورد الأمر في القرآن لمعانٍ يتبين المراد بكل منها بسياق الكلام، منها الطلب كما مر في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾

[الأعراف: ٥٤]، وبمعنى المأمور كما مر في هذه الآية أي آية: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وكما في قوله تعالى: ﴿لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [هود: ١٠١] أي مأموره وهو إهلاكهم، ومن الأمر بمعنى الطلب قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤]؛ أي من قبل خلق الخلق ومن بعد خلقهم وموتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [الروم: ٢٥] وآية: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [الأعراف: ٥٤].

قال عبدالعزيز بن يحيى المكي في مناظرته لبشر المريسي بعد أن تلا الآية المذكورة أخبر الله تعالى عن الخلق أنه مسخر بأمره، فالأمر هو الذي كان الخلق مسخرًا به فكيف يكون الأمر مخلوقًا.

وقال بعض المفسرين: المراد بالأمر بعد الخلق الأمور وقال بعضهم: المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها وبالأمر الآخرة وما فيها، فهو كقوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] ويأتي الأمر أيضًا للحكم وللحال والشأن، وقال الراغب: الأمر لفظ عام للأفعال والأقوال كلها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]، ويقال للإبداع أمر ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] وعلى ذلك حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] أي هو من إبداعه وتختص ذلك بالله تعالى دون الخلائق، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] إشارة إلى إبداعه وعبر عنه بأقصر لفظ وأبلغ ما نتقدم به فيما بيننا بفعل الشيء، ومنه: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠] فعبر عن سرعة إيجاده بأسرع ما يدركه وهمنا، والأمر التقدم بالشيء سواء كان ذلك بلفظ افعل أو لتفعل أو بلفظ خبر نحو ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ أو بإشارة أو بغير ذلك كتسمية ما رأى إبراهيم أمرًا حيث قال ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ وأما قوله: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] فعام

في أقواله وأفعاله وقوله: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١] إشارة إلى يوم القيامة فذكره بأعم الألفاظ وقوله: ﴿بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗا﴾ [يوسف: ١٨] أي ما تأمر به النفس الأمارة اهـ.

قال في الفتح: وفي بعض ما ذكره نظر لاسيما في تفسير الأمر في آية ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] بالإبداع والمعروف فيه ما نقل عن ابن عيينة من كونه للطلب كما مر وعلى ما قال الراغب يكون الأمر في الآية من عطف الخاص على العام.

قلت: أو يكون الخلق بمعنى المخلوق ويكون الأمر بمعنى الإبداع فيتغايرا والله تعالى أعلم اهـ.

والأمر الثاني: مما تمسك به القائل بقدم الروح إضافتها إلى الله تعالى في قوله: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، ﴿فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١] ولا حجة لهم في ذلك؛ لأن الإضافة تقع على صفة تقوم بالموصوف كالعلم والقدرة وعلى ما ينفصل عنه كبيت الله، وناقة الله، فقوله: روح الله من هذا القبيل.

الثاني: وهي إضافة تخصيص وتشريف وهي فوق الإضافة العامة التي بمعنى الإيجاد، فالإضافة على ثلاث مراتب: إضافة إيجاد، وإضافة تشريف، وإضافة صفة.

قال الألوسي: النفخ في العرف إجراء الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لإمساكها والامتلاء بها والمراد هنا تمثيل إفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقي والإضافة إلى ضميره تعالى لأنه تعالى خلقها من غير واسطة تجري مجرى الأصل والمادة أو للتشريف.

وقال الغزالي: عبر بالنفخ الذي يكون سببًا لاشتعال فتيلة القابل من الطين

الذي تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادًا تامًّا بنور الروح كما يكون سببًا لاشتعال الحطب القابل مثلًا بالسبب بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال، وقد يكنى عن الفعل المستفاد الذي يحصل منه على سبيل المجاز، وإن لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه قال: فلو نطقت الشمس وقالت: أفضت على الأرض من نوري، يكون ذلك صدقًا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل للأرض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وإن كان في غاية من الضعف بالنسبة إليه اهـ.

والذي يبطل ما قالوه ويدل على أن الروح مخلوقة قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦] والأرواح مربوبة وكل مربوب مخلوق رب العالمين وقوله تعالى لزكريا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] وهذا الخطاب لجسده وروحه معًا ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١] سواء قلنا: إن قوله خلقنا يتناول الأرواح والأجساد معًا أو الأرواح فقط.

ومن الأحاديث الصحيحة حديث عمران بن حصين: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيءٌ غَيْرُهُ» وقد مر في بحث الشيء ويأتي في الاستواء وقد وقع الاتفاق على أن الملائكة مخلوقون وهم أرواح، وحديث: «الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ» والجنود المجندة لا تكون إلا مخلوقة وسأتكلم على هذا الحديث قريبًا إن شاء الله تعالى، وحديث أبي قتادة: «إن بلالًا قال لما ناموا في الوادي: يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك» والمراد بالنفس الروح قطعًا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا الحديث: «إِنَّ اللهَ قَبَضَ أَرْوَاحَكُم حِينَ شَاءَ» الحديث كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ

﴿يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] الآية.

والروح الكلام فيها كثير وقد ألف فيها كثير من العلماء ويأتي الكلام أيضًا على هذا الحديث. اهـ

وحديث: «الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ» أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا ووصله في الأدب المفرد وقوله: (جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ) أي أجناس مجنسة أو جموع مجمعة قال الخطابي يحتمل أن يكون إشارة إلى معنى التشاكل في الخير والشر والصلاح والفساد، وأن الخيِّر من الناس يحن إلى شكله والشرير نظير ذلك يميل إلى نظيره، فتعارف الأرواح يقع بحسب الطباع التي جبلت عليها من خير وشر؛ فإذا اتفقت تعارفت وإذا اختلفت تنافرت، ويحتمل أن يراد الإخبار عن بدء الخلق في حال الغيب على ما جاء أن الأرواح خلقت قبل الأجسام وكانت تلتقي فتتشاءم فلما حلت بالأجسام تعارفت بالأمر الأول فصار تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم.

وقال غيره: المراد أن الأرواح أول ما خلقت خلقت على قسمين: ومعنى تقابلها أن الأجساد التي فيها الأرواح إذا التقت في الدنيا ائتلفت أو اختلفت على حسب ما خلقت عليه الأرواح في الدنيا إلى غير ذلك بالتعارف.

قال في الفتح: ولا يعكر عليه أن بعض المتنافرين ربما ائتلفا لأنه محمول على مبدأ التلاقي فإنه يتعلق بأصل الخلقة بغير سبب، وأما في ثاني الحال فيكون مكتسبًا، التجدد وصف يقتضي الألفة بعد النفرة كإيمان الكافر وإحسان المسيء.

قال ابن الجوزي: يستفاد من هذا الحديث أن الإنسان إذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة أو صلاح فينبغي أن يبحث عن المقتضي لذلك ليسعى في إزالته حتى يتخلص من الوصف المذموم وكذلك القول في عكسه، وقال القرطبي: الأرواح وإن اتفقت في كونها أرواحًا لكنها تتمايز بأمور مختلفة تتنوع بها فتتشاكل

أشخاص النوع الواحد وتتناسب بسبب ما اجتمعت فيه من المعنى الخاص لذلك النوع للمناسبة، ولذلك تشاهد أشخاص كل نوع تألف نوعها وتنفر من مخالفها ثم إنا نجد بعض أشخاص النوع الواحد يتآلف وبعضها يتنافر وذلك بحسب الأمور التي يحصل الاتفاق والانفراد بسببها.

وفي مسند أبي يعلى عن عمرة بنت عبدالرحمن قالت: كانت امرأة بمكة مزاحة فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة فقالت: صدق حبي سمعت رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - يقول: «الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ...» إلخ، وهذا علق له البخاري وحديث: «إِنَّ اللهَ قَبَضَ أَرْوَاحَكُم حِينَ شَاءَ» أخرجه البخاري، عن أبي قتادة وعمران بن حصين وغيرهما ولفظ أبي قتادة قال: سرنا مع النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - ليلة فقال بعض القوم: لو عرست بنا يا رسول الله قال: «أَخَافُ أَنْ تَنَامُوا عَنِ الصَّلَاةِ»، قال بلال: أنا أوقظكم فاضجعوا وأسند بلال ظهره إلى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - وقد طلع حاجب الشمس فقال: «يَا بِلَالُ أَيْنَ مَا قُلْتَ» قال: ما ألقيت على نومة مثلها قط قال: «إِنَّ اللهَ قَبَضَ أَرْوَاحَكُم حِينَ شَاءَ وَرَدَّهَا عَلَيكُم حِينَ شَاءَ، يَا بِلَالُ قُمْ فَأَذِّنْ بِالنَّاسِ بِالصَّلَاةِ»، فتوضأ فلما ارتفعت الشمس وابياضت قام فصلى اهـ.

وفي رواية عمران بن حصين: «لَا ضَيرَ ارْتَحِلُوا» فارتحلوا فسار غير بعيد ثم نزل...» إلخ، وزاد مسلم من حديث أبي هريرة: «ارْتَحِلُوا فَإِنَّ هَذَا مَنْزِلٌ حَضَرَنَا فِيهِ الشَّيْطَانُ»، ولأبي داود من حديث ابن مسعود: «تَحَولُوا عَنْ مَكَانِكُم الَّذِي أَصَابَتْكُم فِيهِ الْغَفْلَةُ»، ولمسلم من حديث أبي هريرة بعد قوله «يَا بِلَالُ أَيْنَ مَا قُلْتَ» قال: أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك اهـ.

وقوله: «إن الله قبض أرواحكم» هو كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ

مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] ﴿وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾، ولا يلزم من قبض الروح الموت فالموت انقطاع تعلق الروح بالبدن ظاهرًا وباطنًا والنوم انقطاع عن ظاهره فقط. قال القرطبي: أخذ بهذا بعض العلماء فقال من انتبه من نوم عن صلاة فاتته في سفر فليتحول عن موضعه وإن كان واديًا فليخرج عنه وقيل إنما يلزم في ذلك الوادي بعينه، وقيل هو خاص بالنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لأنه لا يعلم من حال ذلك الوادي ولا غيره ذلك إلا هو وقال غيره يؤخذ منه أن من حصلت له غفلة في مكان عن عبادة استحب له التحول منه، ومنه أمر الناعس في سماع الخطبة يوم الجمعة بالتحول عن مكانه إلى مكان آخر اهـ.

وقد تكلم العلماء على الجمع بين حديث النوم هذا وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ عَيْنَيَّ تَنَامَانَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي» أخرجه البخاري في مواضع في التهجد وفي آخر الصوم وفي صفة النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وفي الاعتصام والتوحيد وأخرجه ومسلم.

قال النووي: له جوابان:

أحدهما: أن القلب إنما يدرك الحسيات المتعلقة به كالحدث والألم ونحوهما ولا يدرك ما يتعلق بالعين لأنها نائمة والقلب يقظان.

والثاني: أنه كان له حالان حال كان قلبه لا ينام وهو الأغلب وحال ينام قلبه وهو نادر فصادف هذا- أي قصة النوم عن الصلاة- قال: والصحيح المعتمد هو الأول والثاني ضعيف وهو كما قال: ولا يقال القلب وإن كان لا يدرك ما يتعلق بالعين من رؤية الفجر مثلًا لكنه يدرك إذا كان يقظانًا مرور الوقت الطويل، فإن من ابتداء طلوع الفجر إلى أن حميت الشمس مدة طويلة لا تخفى على من لم يكن مستغرقًا لأنا نقول: يحتمل أن يقال كان قلبه- صلى الله تعالى عليه وسلم- إذ ذاك مستغرقًا بالوحي ولا يلزم مع ذلك وصفه بالنوم كما كان يستغرق- صلى

الله تعالى عليه وسلم- حالة إلقاء الوحي في اليقظة، وتكون الحكمة في ذلك بيان التشريع بالفعل لأنه أوقع في النفس كما في قصة سهوه في الصلاة، وقريب من هذا جواب ابن المنير أن القلب قد يحصل له السهو في اليقظة لمصلحة التشريع، ففي النوم بطريق الأولى أو على السواء، وقد أجيب عن الإشكال أجوبة أخرى ضعيفة منها: أن قوله: «لَا يَنَامُ قَلْبِي» أي لا يخفى عليه حالة انتقاض وضوئه، ومنها أن معناه لا يستغرق بالنوم حتى يوجد منه الحدث وهذا قريب من الذي قبله.

قال ابن دقيق العيد: كأن قائل هذا أراد تخصيص يقظة القلب بإدراك حالة الانتقاض؛ وذلك بعيد لأن قوله- صلى الله تعالى عليه «إِنَّ عَيْنَيَّ تَنَامَانَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي» وقع جوابًا عن قول عائشة: أتنام قبل أن توتر، وهذا كلام لا تعلق له بانتقاض الطهارة الذي تكلموا فيه وإنما هو جواب يتعلق بأمر الوتر، فتحمل يقظته على تعلق القلب باليقظة للوتر وفرق بين من شرع في النوم مطمئن القلب به وبين من شرع فيه متعلقًا باليقظة.

قال: فعلى هذا فلا تعارض ولا إشكال في حديث النوم حتى طلعت الشمس لأنه يحمل على أنه اطمأن في نومه لما أوجبه تعب السير معتمدًا على من وكله بكلاءة الفجر ومحصله تخصيص اليقظة المفهومة من قوله: «وَلَا يَنَامُ قَلْبِي» بإدراكه وقت الوتر إدراكًا معنويًا لتعلقه به، وأن نومه في حديث الوادي كان نومًا مستغرقًا ويؤيده قول بلال له: «أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك» المار، ولم ينكر عليه، ومعلوم أن نوم بلال كان مستغرقًا، وقد اعترض عليه بأن ما قاله يقتضي اعتبار خصوص السبب، وأجاب بأنه يعتبر إذا قامت عليه قرينة وأرشد له السياق وهو هنا كذلك.

ومن الأجوبة الضعيفة أيضًا قول من قال: كان قلبه يقظانًا وعلم بخروج

الوقت لكن ترك إعلامهم بذلك عمدًا لمصلحة التشريع، وقول من قال: المراد بنفي النوم عن قلبه أنه لا يطرأ عليه أضغاث أحلام كما يطرأ على غيره بل كل ما يراه في نومه حق ووحي فهذه عدة أجوبة أقربها إلى الصواب الأول على الوجه الذي قررناه قاله في الفتح.

وفي هذا الحديث من الفوائد جواز التماس الأتباع ما يتعلق بمصالحهم الدنيوية وغيرها لكن بصيغة العرض لا بصيغة الاعتراض وأن على الإمام أن يراعي المصالح الدينية والاحتراز عما يحتمل فوات العبادة عن وقتها بسببه، وجواز التزام الخادم القيام بمراقبة ذلك، والاكتفاء في الأمور المهمة بالواحد وقبول العذر ممن اعتذر بأمر سائغ، وتسويغ المطالبة بالوفاء بالالتزام، وتوجهت المطالبة على بلال بذلك تنبيهًا له على اجتناب الدعوى والثقة بالنفس وحسن الظن بها لاسيما في مظان الغلبة وسلب الاختيار، وإنما بادر بلال إلى قوله: «أنا أوقظكم» اتباعًا لعادته في الاستيقاظ في مثل ذلك الوقت للأذان.

وفيه خروج الإمام بنفسه في الغزوات والسرايا وفيه الرد على منكري القدر وأنه لا واقع في الكون إلا بقدر، وفي الحديث أيضًا: «الأذان للفائتة» وبه قال الشافعي في القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر وقال الأوزاعي ومالك والشافعي في الجديد: لا يؤذن لها، والمختار عند كثير من أصحابه أن يؤذن لصحة الحديث، وحمل الأذان هنا على الإقامة متعقب؛ لأنه عقب الأذان بالوضوء ثم بارتفاع الشمس، فلو كان المراد به الإقامة لما أخر الصلاة عنها.

نعم، يمكن حمله على المعنى اللغوي وهو محض الإعلام ولاسيما على رواية الكشميهني فآذن الناس – بالمد وحذف الموحدة– من بالناس أي أعلمهم واستدل النافي للأذان للفائتة بما رواه البخاري بلصق الحديث الأول عن جابر من صلاته صلى الله تعالى عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس بدون أذان،

والمحل فيه بحث طويل ألممنا به.

وأما الرحم: فقد جاء ذكرها في الحديث أخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ فَأَخَذَتْ فَقَالَ لَه مَهْ، قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ العَائِذِ بِكَ مِنَ القَطِيعَةِ، قَالَ: أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ؟ قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: فَذَاكَ ثم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُم ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾» [محمد: ٢٢] وأخرج البخاري أيضًا عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: «الرَّحِمُ شِجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَقَالَ اللهُ مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُهُ» وأخرجه عن عائشة أيضًا، وقوله في الحديث الأول: «فَأَخَذَتْ» وقع للأكثر بحذف المفعول، وفي رواية ابن السكن «فأخذت بحقو الرحمن» وفي رواية الطبري: «فأخذت بحقوي الرحمن» بالتثنية، قال القابسي أبى زيد المروزي أن يقرأ لنا هذا الحرف لإشكاله، ووقع في حديث ابن عباس عند الطبراني: «إن الرحم أخذت بحجزة الرحمن».

قال في الفتح: قال شيخنا في شرح الترمذي: إن المراد بالحجزة هنا قائمة العرش ويؤيده ما أخرجه مسلم من حديث عائشة: «إن الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش» وقوله: «خلق الله الخلق» قال ابن أبي جمرة يحتمل أن يكون المراد بالخلق جميع المخلوقات وأن يكون المراد به المكلفين، وهذا القول يحتمل أن يكون بعد خلق السموات والأرض وإبرازها في الوجود، ويحتمل أن يكون بعد خلقها كتبًا في اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد إلا اللوح والقلم، ويحتمل أن يكون بعد انتهاء خلق أرواح بني آدم عند قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] لما أخرجهم من صلب آدم عليه السلام مثل الذر، وقوله: «فقامت الرحم فقالت» قال ابن

أبي جمرة يحتمل أن يكون بلسان الحال وأن يكون بلسان القال على الحقيقة، والأعراض يجوز أن تتجسد وتتكلم بإذن الله قولان مشهوران أو الثاني أرجح، وعلى الثاني فهل تتكلم كما هي أو يخلق الله لها عند كلامها حياة وعقلًا؟ والأول أرجح لصلاحية القدرة العامة لذلك ولما في الآخرين من تخصيص عموم لفظ القرآن، والحديث بغير دليل ولما يلزم منه في حصر قدرة القادر التي لا يحصرها شيء ويحتمل أن يكون على حذف؛ أي قام ملك فتكلم على لسانها، ويحتمل أن يكون ذلك على طريق ضرب المثل والاستعارة والمراد تعظيم شأنها وفضل واصلها وإثم قاطعها.

قال النووي: قال القاضي عياض الرحم التي توصل وتقطع وتبر إنما هي معنى من المعاني ليست بجسم وإنما هي قرابة ونسب تجمعه رحم والدة ويتصل بعضه ببعض فسمي ذلك الاتصال رحمًا، والمعنى لا يتأتى منه القيام ولا الكلام فيكون ذكر قيامها هنا وتعلقها ضرب مثل وحسن استعارة على عادة العرب في استعمال ذلك والمراد تعظيم شأنها وفضيلة واصلها وعظيم إثم قاطعيها بعقوقهم.

وقال ابن أبي جمرة: الوصل من الله كناية عن عظيم إحسانه وإنما خاطب الناس بما يفهمون، ولما كان أعظم ما يعطيه المحبوب لمحبه الوصال وهو القرب منه وإسعافه على ما يريد ومساعدته على ما يرضيه، وكانت حقيقة ذلك على الله تعالى مستحيلة في حق الله تعالى عرف أن ذلك كناية عن عظم إحسانه لعبده، قال: وكذا القول في القطع هو كناية عن حرمان الإحسان قال القرطبي وسواء قلنا: إنه- أعني القول المنسوب إلى الرحم- على الحقيقة أو المجاز إنه على جهة التقدير والتمثيل كأن يكون المعنى: لو كانت الرحم ممن يعقل ويتكلم لقالت كذا ومثله: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا﴾ [الحشر: ٢١] الآية،

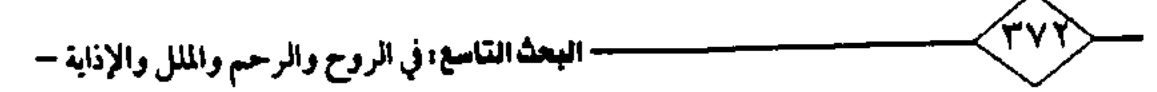
وفي آخرها: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ [الحشر: ٢١] فمقصود هذا الكلام الإخبار بتأكد أمر صلة الرحم وأنه تعالى أنزلها منزلة من استجار به فأجاره فأدخله في حمايته، وإذا كان كذلك فجار الله غير مخذول، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللهِ وَإِنَّ مَنْ يَطْلُبُهُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنْ ذِمَّتِهِ يُدْرِكْهُ ثُمَّ يَكِبَّهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي النَّارِ» أخرجه مسلم.

وقال القرطبي أيضًا: الرحم التي توصل عامة وخاصة، فالعامة رحم الدين وتجب مواصلتها بالتوادد والتناصح والعدل والإنصاف والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة، وأما الرحم الخاصة فتزيد النفقة على القريب وتفقد أحوالهم والتغافل عن زلاتهم وتتفاوت مراتب استحقاقهم في ذلك كما في الحديث الأول من كتاب الأدب الأقرب فالأقرب اهـ.

وقوله: «فأخذت بحقو الرحمن» الحقو - بالفتح ويكسر - قال عياض: معقد الإزار وهو الموضع الذي يستجار به ويحتزم به على عادة العرب لأنه من أحق ما يحامى عنه ويدفع كما قالوا نمنعه مما نمنع منه أزرنا، فاستعير ذلك مجازًا للرحم في استعاذتها بالله من القطيعة اهـ.

وقد يطلق الحقو على الإزار نفسه في حديث أم عطية: فأعطاها حقوه، فقال: أشعرنها به أي إزاره، وهو المراد هنا وهو الذي جرت العادة بالتمسك به عند الإلحاح في الاستجارة والطلب، والمعنى على هذا صحيح مع اعتقاد تنزيه الله عن الجارحة.

قال الطيبي: هذا القول مبني على الاستعارة التمثيلية كأنه شبه حالة الرحم وما هي عليه من الافتقار إلى الصلة والذب عنها بحال مستجير يأخذ بحقو المستجار به ثم أسند على سبيل الاستعارة التخييلية ما هو لازم للمشبه به من القيام فيكون قرينة مانعة من إرادة الحقيقة ثم رشحت الاستعارة بالقول والأخذ



وبلفظ الحقو فهي استعارة أخرى والتثنية فيه للتأكيد لأن الأخذ باليدين آكد في الاستجارة من الأخذ بيد واحدة اهـ.

وقال البيهقي: الحقو الإزار والمعنى تتعلق بعزه وقال في النهاية: الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم: عذت بحقو فلان إذا استجرت به واعتصمت، وفي أساس البلاغة لاذ بحقويه إذا فزع به اهـ.

وقوله: «فقال له مه» هو اسم فعل معناه الزجر أي اكفف، وقال ابن مالك هي هنا ما الاستفهامية حذف ألفها ووقف عليها بهاء السكت، والشائع ألا يفعل ذلك إلا وهي مجرورة، لكن قد سمع مثل ذلك فجاء عن أبي ذؤيب الهذلي قال: قدمت المدينة ولأهلها ضجيج بالبكاء كضجيج الحجيج فقلت: مه، قالوا: قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم.

وقوله: «الرحم شجنة من الرحمن» الشجنة- بكسر المعجمة وسكون الجيم بعدها نون، وجاء بضم أوله وفتحه رواية ولغة، وأصل الشجنة عروق الشجر المشتبكة والشَّجَنُ بالتحريك واحد الشجون وهي طرق الأودية، ومنه قولهم: الحديث ذو شجون: أي يدخل بعضه في بعض، وقوله: «من الرحمن» أي أخذ اسمها من هذا الاسم كما في حديث عبدالرحمن بن عوف في السنن مرفوّعا: «أَنَا الرَّحْمَنُ خَلَقْتُ الرَّحِمَ وَشَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنِ اسْمِي» والمعنى أنها أثر من آثار الرحمة مشتبكة بها، فالقاطع لها منقطع من رحمة الله.

وقال الإسماعيلي: معنى الحديث أن الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقة وليس معناه أنها من ذات الله- تعالى الله عن ذلك- وقيل: المراد أن الله تعالى يراعي الرحم فيصل من وصلها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعي القريب قرابته فإنه يزيد في المراعاة على الأجانب.

قال ابن أبي جمرة: تكون صلة الرحم بالمال وبالعون على الحاجة، وبدفع

الضرر، وبطلاقة الوجه، وبالدعاء، والمعنى الجامع إيصال ما أمكن من الخير ودفع ما أمكن من الشر بحسب الطاقة، وهذا إنما يستمر إذا كان أهل الرحم أهل استقامة، فإن كانوا كفارًا أو فجارًا فمقاطعتهم في الله هي صلتهم بشرط بذل الجهد في وعظهم ثم إعلامهم إذا أصروا أن ذلك بسبب تخلفهم عن الحق ولا يسقط مع ذلك صلتهم بالدعاء لهم عن ظهر الغيب أن يعودوا إلى الطريق المثلى، وفي الأحاديث تعظيم أمر الرحم وأن صلتها مندوبة مرغب فيها وأن قطعها من الكبائر لورود الوعيد الشديد فيه قاله في الفتح.

قلت: انظر كيف يمكن أن يكون قطعها كبيرة وتكون الصلة مندوبة فإذا كان القطع كبيرة كانت الصلة واجبة لأن الكبيرة لا تترتب إلا على ترك الواجب اهـ.

واختلف في تأويل قوله تعالى: ﴿إِن تَوَلَّيْتُمْ﴾ [محمد: ٢٢] المذكور في الحديث فالأكثر على أنه من الولاية، والمعنى: إن توليتم الحكم، وقيل بمعنى الإعراض، والمعنى: لعلكم إن أعرضتم عن قبول الحق أن يقع منكم ما ذكر، والأول أشهر.

ويشهد له ما أخرجه الطبراني في تهذيبه من حديث عبدالله بن مغفل قال: سمعت النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [محمد: ٢٢] قال: هُمْ هَذَا الحَيُّ مِنْ قُرَيْشٍ أَخَذَ اللهُ عَلَيهِم إِنْ وَلَوا النَّاسَ أَنْ لَا يُفْسِدُوا في الْأَرْضِ وَلَا يُقَطِّعُوا أَرْحَامَهُم» اهـ.

وقد ورد في الترغيب في صلة الرحم أحاديث كثيرة جدًّا أردت أن أذكر منها أحاديث فيها نفع للواصل، منها ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»، وأخرجه عن أنس بلفظ: «من أحب...» إلخ، وللترمذي وحسنه عن أبي هريرة: «إِنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ مَحَبَّةٌ فِي الْأَهْلِ مَثْرَاةٌ فِي المَالِ مَنْسَأَةٌ فِي الْأَثَرِ» وعند أحمد بسند رجاله ثقات عن عائشة

مرفوعًا: «صِلَةُ الرَّحِمِ وَحُسْنُ الجِوَارِ وَحُسْنُ الخُلُقِ يُعَمِّرَانِ الدِّيَارَ وَيَزِيدَانِ فِي الأَعْمَارِ» وأخرج عبدالله بن أحمد في زوائد المسند والبزار وصححه الحاكم من حديث علي نحو حديثي البخاري لكن قال: «ويدفع عنه ميتة السوء»، ولأبي يعلى من حديث أنس رفعه: «إِنَّ الصَّدَقَةَ وَصِلَةَ الرَّحِمِ يَزِيدُ اللهُ بِهِمَا فِي العُمُرِ وَيَدْفَعُ بِهِمَا مِيتَةَ السُّوءِ» لكن سنده ضعيف، وأخرج البخاري في الأدب المفرد من حديث ابن عمر بلفظ: «مَنِ اتَّقَى رَبَّهُ وَوَصَلَ رَحِمَهُ نُسِئَ لَهُ فِي عُمُرِهِ وَثَرى مَالُهُ وَأَحَبَّهُ أَهْلُهُ» إلى غير هذا من الأحاديث وقوله: «ينسأ له» بالبناء للمجهول أي يؤخر، وقوله: «في أثره» أي في أجله، وسمي الأجل أثرًا لأنه يتبع العمر، قال كعب بن زهير:

وَالمرءُ مَا عَاشَ مَمْدُودٌ لَهُ أَمَلٌ ... لَا يَنْقَضِي العُمُرُ حَتَّى يَنْتَهِي الأَثَرُ

وأصله من أثر مشيه في الأرض؛ فإن من مات لا تبقى له حركة فلا يبقى لقدمه أثر في الأرض، قال ابن التين: ظاهر الحديث يعارض قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، والجمع بينهما من وجهين:

أحدهما: أن هذه الزيادة كناية عن البركة في العمر بسبب التوفيق إلى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه في الآخرة وصيانته عن تضييعه في غيره ذلك، ومثل هذا ما جاء أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- تقاصرت أعمار أمته بالنسبة لأعمار من مضى من الأمم، فأعطاه الله ليلة القدر، وحاصله أن صلة الرحم تكون سببًا للتوفيق وللطاعة والصيانة عن المعصية، فيبقى بعده الذكر الجميل فكأنه لم يمت.

ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذي ينتفع به بعده والصدقة الجارية عليه والخلف الصالح.

ثانيهما: أن الزيادة على حقيقتها وذلك بالنسبة إلى علم الملك الموكل بالعمر، وأما الأول الذي دلت عليه الآية فبالنسبة إلى علم الله تعالى كأن يقال للملك: إن عمر فلان مائة مثلًا إن وصل رحمه وستون إن قطعها، وقد سبق في علم الله أنه يصل أو يقطع، فالذي في علم الله لا يتقدم ولا يتأخر، والذي في علم الملك هو الذي تمكن فيه الزيادة والنقص وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، فالمحو والإثبات بالنسبة لما في علم الملك وما في أم الكتاب هو الذي في علم الله تعالى فلا محو فيه ألبتة، ويقال له: القضاء المبرم، ويقال للأول القضاء المعلق، والوجه الأول أليق بلفظ حديث البخاري فإن الأثر ما يتبع الشيء فإذا أخر حسن أن يحمل على الذكر الحسن بعد فقد المذكور.

وقال الطيبي: الوجه الأول أظهر وإليه يشير كلام صاحب الفائق، قال: ويجوز أن يكون المعنى أن الله يبقي أثر واصل الرحم في الدنيا طويلًا فلا يضمحل سريعًا كما يضمحل أثر قاطع الرحم، ولما أنشد أبو تمام قوله في بعض المراثي:

تُوُفِّيَتِ الآمَالُ بَعْدَ مُحَمَّدٍ وَأَصْبَحَ فِي شُغْلٍ عَنِ السَّفَرِ السَّفَرُ

قال له أبو دلف لم يمت من قيل فيه هذا الشعر ومن هذه المادة قول الخليل عليه السلام: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، وقد ورد في تفسيره وجه ثالث، فأخرج الطبراني في الصغير بسند ضعيف عن أبي الدرداء قال: ذكر عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «من وصل رحمه أنسئ له في عمره» فقال: ليس زيادة في عمره قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ [فاطر: ٤٥] الآية ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده، وله في الكبير من حديث أبي مشجعة الجهني رفعه: «إن الله لا يؤخر نفسًا إذا جاء أجلها وإنما زيادة العمر ذرية صالحة» وجزم ابن فورك بأن المراد بزيادة العمر نفي الآفات عن

صاحب البر في فهمه وعقله وقال غيره في أعم من ذلـك، وفي وجـود البركـة في رزقه وعلمه ونحو ذلك اهـ.

وأما الملل، فقد جاء منسوبًا إليه تعالى فـيما أخرجـه الـشيخان عـن عائـشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: دخل عليها وعندها امرأة فقـال: «مَنْ هَـذِهِ؟» قالت: فلانة تذكر من صلاتها قال: «مَهٍ عَلَيكُم بِمَا تُطِيقُونَ فَوَالله لَا يَمَلُّ اللهُ حَتَّى تَـمَلُّوا وَكَانَ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَيـهِ مَـا دَاوَمَ عَلَيـهِ صَـاحِبُهُ»، وفي روايـة: «إِنَّ أَحَـبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى الله مَا دُووِمَ عَلَيهِ وَإِنْ قَلَّ» اهـ.

الملال: استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محـال عـلى الله تعـالى باتفاق لأنه يقتضي تغير أوصافه تعالى وحلول الحوادث في حقه، قال الإسـماعيلي وجماعة من المحققين: إنما أطلق هذا على جهة المقابلة اللفظية مجازًا كما قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وأنظاره.

قال القرطبي وجه مجازه أنه تعالى لما كان يقطع ثوابه عمن يقطع العمل مـلالًا عبر عن ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه.

وقال الهروي: معناه لا يقطع عـنكم فـضله حتـى تملـوا سـؤاله فتزهـدوا في الرغبة إليه، وقال غيره: معناه لا يتناهى حقـه في الطاعـة علـيكم حتـى يتنـاهى جهدكم، وهذا كله بناء على أن (حتى) على بابها في انتهاء الغاية وما يترتب عليها من المفهوم، وجنح بعضهم إلى تأويلها فقيل: معنـاه لا يمـل الله إذا مللـتم وهـو مستعمل في كلام العرب يقولون: لا أفعـل كـذا حتـى يبـيض الفـأر أو يـشيب الغراب ومنه قولهم في البليغ: لا ينقطع حتى تنقطع خصومه لأنه لو انقطع حـين ينقطعون لم تكن له عليهم مزية وكقول الشاعر:

صَـلِيَتْ مِنِّـي هُـذَيلٌ بِخَـرقٍ　　　لَا يَمَـلُّ الـشَّرُّ حَتَّـى يَمَلُّـوا

المعنى لا يمل وإن ملوا وإلا لم يكن له فضل عليهم، وهـذا المثـال أشبه مـن

الذي قبله؛ لأن شيب الغراب ليس ممكنًا عادة بخلاف الملل من العابد، وقال قوم: من مل من شيء تركه، فالمعنى لا يترك الثواب ما لم يتركوا العمل، وقال المازري: قيل إن (حتى) هنا بمعنى (الواو) فيكون التقدير لا يمل وتملوا فنفى عنه الملل وأثبته لهم قال وقيل (حتى) بمعنى (حين) والأول أليق وأجرى على القواعد وأنه من باب المقابلة اللفظية، ويؤيده ما وقع في بعض طرق حديث عائشة بلفظ: «اكْلُفُوا مِنَ العَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللهَ لَا يَمَلُّ مِنَ الثَّوَابِ حَتَّى تَمَلُّوا مِنَ العَمَلِ»، لكن في سنده موسى بن عبيدة وهو ضعيف، وقال ابن حبان في صحيحه: هذا من ألفاظ التعارف التي لا يتهيأ للمخاطب أن يعرف القصد مما يخاطب به إلا بها وهذا رأيه في جميع المتشابه اهـ.

قال النووي عند «أَحَبُّ الدِّين مَا دَاوَمَ عَلَيهِ صَاحِبُهُ» بدوام القليل تستمر الطاعة بالذكر والمراقبة والإخلاص والإقبال على الله تعالى بخلاف الكثير الشاق حتى ينمو القليل الدائم بحيث يزيد على الكثير المنقطع أضعافًا كثيرة، وقال ابن الجوزي: إنما أحب الدائم لمعنيين:

أحدهما: أن التارك للعمل بعد الدخول فيه كالمعرض بعد الوصل فهو متعرض للذم، ولهذا ورد الوعيد في حق من حفظ آية ثم نسيها وإن كان قبل حفظها لا يتعين عليه.

ثانيهما: أن مداوم الخير ملازم للخدمة وليس مَنْ لازم الباب في كل يوم وقتًا ما كمَنْ لازم يومًا كاملًا ثم انقطع، وقد مر لك «إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ مَا دُووِمَ عَلَيهِ وَإِنْ قَلَّ» اهـ.

وأما الإذاية: فقد جاءت نسبتها إلى الله تعالى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وفي أحاديث منها ما أخرجه البخاري عن أبي موسى الأشعري قال: قال النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم: «مَا أَحَدٌ

أَصْبَرَ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ الله تَعَالَى يَدْعُونَ لَهُ الوَلَدَ ثُمَّ يُعَافِيهِم وَيَرْزُقُهم»، وأخرج أيضًا عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «قَالَ اللهُ ﷻ يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِيَ الأَمْرُ أُقَلِّبُ اللَّيلَ وَالنَّهارَ»، وأخرج هو أيضًا ومسلم عنه: «قَالَ اللهُ يَسُبُّ بَنُو آدَمَ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِيَ اللَّيلُ وَالنَّهارُ»، وأخرج البخاري عنه: «لَا تُسَمُّوا العِنَبَ الكَرْمَ وَلَا تَقُولُوا خَيْبَةَ الدَّهْرِ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ»، وأخرجه مسلم بلفظ: «يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ يَقُولُ يَا خَيْبَةَ الدَّهْرِ»، وأخرجه مسلم بلفظ: «لَا يَسُبُّ أَحَدُكُمُ الدَّهْرَ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ وَلَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُم لِلْعِنَبِ الكَرْمُ إِنَّمَا الكَرْمُ قَلْبُ المؤْمِنِ»، وأخرجه أحمد بلفظ: «لَا يَقُلِ ابنُ آدَمَ يَا خَيْبَةَ الدَّهْرِ إِنِّي أَنَا الدَّهْرُ أُرْسِلُ اللَّيلَ وَالنَّهارَ فَإِذَا شِئْتُ قَبَضْتُهُمَا»، وأخرجه مالك في الموطأ لكن في رواية يحيى بن يحيى: «فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ»، وقد قال ابن عبدالبر: إنه خالف فيها جميع رواة الحديث عن مالك، فإن الجميع قالوا: «فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ» وأخرجه أحمد من وجه آخر بلفظ: «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللهَ قَالَ أَنَا الدَّهْرُ الأَيَّامُ وَاللَّيَالِي لِي أُجَدِّدُهَا وَأُبْلِيهَا وَآتِي بِمُلُوكٍ بَعْدَ مُلُوكٍ» وسنده صحيح اهـ.

والكلام هنا على أمرين:

أحدهما: نسبة الإيذاء لله تعالى.

الثاني: النهي عن سب الدهر.

أما الإيذاء فقد قال القرطبي: «يؤذيني ابن آدم» معناه يخاطبني من القول بما يتأذى من يجوز في حقه التأذي منه، والله منزه عن أن يصل إليه الأذى وإنما هذا من التوسع في الكلام والمعنى أن من وقع ذلك منه وقع في سخط الله، وفي روح المعاني عند آية ﴿يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ المتقدمة أريد بالإيذاء إما ارتكاب ما لا يرضيانه من الكفر وكبائر المعاصي مجازًا لأنه سبب أو لازم له وإن كان ذلك

بالنظر إليه تعالى بالنسبة إلى غيره فإنه كافٍ في العلاقة في إيذائه تعالى هو قول اليهود والنصارى والمشركين: يد الله مغلولة والمسيح ابن الله، والملائكة بنات الله تعالى والأصنام شركاؤه- تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وقيل: قول الذين يلحدون في آياته. وقيل تصوير التصاوير، وقال في الفتح: المراد بيؤذيني ابن آدم: أذى رسله وصالحي عباده لاستحالة تعلق أذى المخلوقين به لكونه صفة نقص وهو منزه عن كل نقص، ولا يؤخر النقمة قهرًا بل تفضلًا.

وتكذيب الرسل في نفي الصاحبة والولد عن الله أذى لهم فأضيف الأذى لله تعالى للمبالغة في الإنكار عليهم والاستعظام لمقالتهم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧] معناه يؤذون أولياء الله وأولياء رسوله، فأقيم المضاف مقام المضاف إليه اهـ.

قلت: وهذا شائع مستعمل في كلام العرب قال الله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها، وقال- صلى الله تعالى عليه وسلم: «أُحُدٌ جَبَلٌ يُحِبُّنا وَنُحِبُّهُ» على أحد التأويلات فيه وقال الشاعر:

أُنبِئْتُ أَنَّ النَّارَ بَعْدَكَ أُوقِدَتْ ... وَاسْتَبَّ بَعْدَكَ يَا كُلَيبُ المجْلِسُ

أي أهله، وفي الحديث: «ما أحد أصبر» وأصبر أفعل تفضيل من الصبر، والصبر حبس النفس عن المجازاة على الأذى قولًا أو فعلًا، وقد يطلق على الحلم، والصبور من أسمائه تعالى ومعناه الذي لا يعاجل العصاة بالعقوبة وهو قريب من معنى الحليم، والحليم أبلغ في السلامة من العقوبة، وفي قوله: «ما أحد أصبر» إشارة إلى القدرة على الإحسان إليهم مع إساءتهم بخلاف طبع البشر فإنه لا يقدر على الإحسان إلى المسيء إلا من جهة تكلفه ذلك شرعًا، وسبب ذلك أن خوف الفوت يحمله على المسارعة إلى المكافأة بالعقوبة والله سبحانه وتعالى قادر على ذلك حالًا ومآلًا لا يعجزه شيء ولا يفوته، وقد قال بعض أهل العلم:

الصبر على الأذى جهاد النفس، وقد جبل الله الأنفس على التألم بما يفعل بها ويقال فيها، ولهذا شق على النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - نسبتهم له إلى الجور في القسمة لكنه حلم عن القائل فصبر لما علم من جزيل ثواب الصابرين وأن الله تعالى يأجره بغير حساب، والصابر أعظم أجرًا من المنفق؛ لأن حسنته مضاعفة إلى سبعمائة والحسنة في الأصل بعشر أمثالها إلا من شاء الله أن يزيده.

قلت: وهذه المضاعفة واردة في المنفق أيضًا لقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ ... إلخ، [البقرة: ٢٦١] وفي حديث ابن مسعود: «الصَّبْرُ نِصفُ الإِيمَانِ»، وفي فضل الصبر على الأذى ما أخرجه ابن ماجه بسند حسن عن ابن عمر رفعه: «المؤْمِنُ الَّذِي يُخَالِطُ النَّاسَ وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُم خَيرٌ مِنَ الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ وَلَا يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُم»، وأخرجه الترمذي من حديث صحابي لم يُسَمَّ وذلك غير مضر؛ لأن الصحابة كلهم عدول فجهل واحد منهم غير مضر.

الأمر الثاني: النهي عن سب الدهر ومعنى قوله: «أنا الدهر» فمعنى النهي عن سبه هو أن من اعتقد أنه الفاعل للمكروه فسبه أخطأ، فإن الله هو الفاعل، فإذا سببتم من أنزل ذلك بكم رجع السب إلى الله، وقوله: «أنا الدهر» قال الخطابي معناه: أنا صاحب الدهر ومدبر الأمور التي ينسبونها إليه فمن سبه من أجل أنه فاعل هذه الأمور عاد سبه إلى ربه الذي هو فاعلها، وإنما الدهر زمان جعل ظرفًا لمواقع الأمور وكانت عادتهم إذا أصابهم مكروه أضافوه إلى الدهر فقالوا بؤسًا للدهر وتبًّا للدهر.

وقال النووي: قوله: «أنا الدهر» بالرفع في ضبط الأكثرين والمحققين، ويقال بالنصب على الظرف؛ أي أنا باقٍ أبدًا والموافق لقوله «إن الله هو الدهر» الرفع وهو مجاز وذلك أن العرب كانوا يسبون الدهر عند الحوادث فقال: لا تسبوه فإن فاعلها هو الله، فكأنه قال: لا تسبوا الفاعل فإنكم إذا سببتموه سببتموني، أو

الدهر هنا بمعنى الداهر، فقد حكى الراغب أن الدهر في قوله: «إن الله هو الدهر» غير الدهر في قوله: «يسب الدهر» قال والدهر الأول الزمان والثاني المدبر المصرف لما يحدث ثم استضعف هذا القول لعدم الدليل عليه ثم قال لو كان كذلك لعد الدهر من أسماء الله تعالى وكذلك قال محمد بن داود محتجًّا لما ذهب إليه من أنه بفتح الراء فكان يقول لو كان بضمها لكان الدهر من أسماء الله تعالى وتعقب بأن ذلك ليس بلازم ولاسيما مع روايته فإن الله هو الدهر، قال ابن الجوزي، يصوب ضم الراء من أوجه:

أحدها: أن المضبوط عند المحدثين الضم.

ثانيها: لو كان بالنصب يصير التقدير فأنا الدهر أقلبه، فلا تكون علة النهي عن سبه مذكورة لأنه تعالى يقلب الخير والشر فلا يستلزم ذلك منع الذم.

ثالثها: الرواية التي فيها: فإن الله هو الدهر اهـ.

قال في الفتح: وهذه الأخيرة لا تعين الرفع لأن للمخالف أن يقول التقدير: فإن الله هو الدهر يقلب، فترجع للرواية الأخرى وكذلك ترك ذكر علة النهي لا يعين الرفع لأنها تعرف من السياق أي لا ذنب له فلا تسبوه اهـ.

ومحصل ما قيل في تأويله ثلاثة أوجه:

أحدها: أن المراد بقوله: «إن الله هو الدهر» أي المدبر للأمور.

ثانيها: أنه على حذف مضاف أي صاحب الدهر.

ثالثها: التقدير: مقلب الدهر ولذلك عقبه بقوله: «بيدي الليل والنهار» ووقع في رواية زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة بلفظ: «بِيَدِيَ اللَّيلُ وَالنَّهارُ أُجَدِّدُهُ وَأُبْلِيهِ وَأَذْهَبُ بِالملُوكِ» أخرجه أحمد.

وقد قال المحققون: مَنْ نسب شيئًا من الأفعال إلى الدهر حقيقة كفر، ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك

لشبهه بأهل الكفر في الإطلاق وهو نحو التفصيل المذكور في قولهم: مطرنا بنوء كذا، وقال عياض زعم بعض من لا تحقيق عنده أن الدهر من أسماء الله وهو غلط، فإن الدهر مدة زمان الدنيا وعرفه بعضهم بأنه: أمد مفعولات الله في الدنيا وفعله لما قبل الموت، وقد تمسك الجهلة من الدهرية والمعطلة بظاهر هذا الحديث واحتجوا به على من لا رسوخ له في العلم؛ لأن الدهر عندهم حركات الفلك وأمد العالم ولا شيء عندهم ولا صانع سواه، وكفى في الرد عليهم قوله في بقية الحديث: «أَنَا الدَّهْرُ أُقَلِّبُ لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ» فكيف يقلب الشيء نفسه- تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

وقال ابن أبي جمرة لا يخفى أن من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار أقدم على أمر عظيم بغير معنى، ومن سب ما يجري فيهما من الحوادث وذلك هو أغلب ما يقع من الناس وهو الذي يعطيه سياق الحديث حيث نفى عنهما التأثير فكأنه قال لا ذنب لهما في ذلك، وأما الحوادث فمنها ما يجري بوساطة العاقل المكلف فهذا يضاف شرعًا ولغة إلى الذي جرى على يديه يضاف إلى الله تعالى لكونه بتقديره؛ فأفعال العباد من أكسابهم ولهذا ترتبت عليها الأحكام وهي في الابتداء خلق الله ومنها ما يجري بغير وساطة فهو منسوب إلى قدرة القادر وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير لا لغة ولا عقلًا ولا شرعًا، وهو المعني في هذا الحديث، ويلتحق بذلك ما يجري من الحيوان غير العاقل ثم أشار بأن النهي عن سب الدهر تنبيه بالأعلى على الأدنى، وأن فيه إشارة إلى ترك سب كل شيء مطلقًا إلا ما أذن الشرع فيه لأن العلة واحدة، واستنبط منه منع الحيلة في البيوع كالعينة لأنه نهى عن سب الدهر لما يئول إليه من حيث المعنى وجعله سبًّا لخالقه اهـ.

وقوله في الحديث: «ولا تقولوا خيبة الدهر»، وفي رواية: «يا خيبة الدهر»،

وفي رواية: «واخيبة الدهر»، والخيبة بفتح الخاء الحرمان وهي بالنصب على الندبة كأنه فقد الدهر لما يصدر عنه مما يكرهه فندبه متفجعًا عليه أو متوجعًا منه.

وقال الداودي: هو دعاء على الدهر بالخيبة وهو كقولهم: قحط الله نوءها، يدعون على الأرض بالقحط وهي كلمة هذا أصلها ثم صارت تقال لكل مذموم اهـ.

ومر في الحديث: «لَا تُسَمُّوا العِنَبَ الكَرْمَ وَإِنَّمَا الكَرْمُ قَلْبُ المؤْمِنِ»، وفي رواية لمسلم: «وإنما الكرم الرجل المسلم» وأخرج الطبراني والبزار من حديث سمرة رفعه: «إِنَّ اسْمَ الرَّجُلِ المؤْمِنِ فِي الكُتُبِ الكَرْمُ مِنْ أَجْلِ مَا أَكْرَمَهُ اللهُ عَلَى الخَلِيقَةِ وَإِنَّكُم تَدْعُونَ الحَائِطَ مِنَ العِنَبِ الكَرْمَ».

قال الخطابي ما ملخصه: المراد بالنهي تأكيد تحريم الخمر بمحو اسمها ولأن في تبقية هذا الاسم لها تقريرًا لما كانوا يتوهمونه من تكرم شاربها فنهي عن تسميتها كرمًا، وقال: إنما الكرم قلب المؤمن لما فيه من نور الإيمان وهدى الإسلام، وحكى ابن بطال عن ابن الأنباري أنهم سموا العنب كرمًا؛ لأن الخمر المتخذة منه تحث على السخاء وتأمر بمكارم الأخلاق حتى قال شاعرهم:

الخَمْرُ مُشْتَقَّةُ المعْنَى مِنَ الكَرْمِ

وقال آخر:

شُقِقْتُ مِنَ الصِّبَا وَاشْتُقَّ مِنِّي ... كَمَا اشْتُقَّتْ مِنَ الكَرْمِ الكُرُومُ

فلذلك نهى عن تسمية العنب بالكرم حتى لا يسموا أصل الخمر باسم مأخوذ من الكرم، وجعل قلب المؤمن الذي يتقي شربها ويرى الكرم في تركها أحق بهذا الاسم، وأما قول الأزهري سمي العنب كرمًا لأنه ذلل لقاطفه وليس فيه سلاء يعقر جانيه، ويحمل الأصل منه مثل ما تحمل النخلة فأكثر، وكل شيء كثر فقد كرم فهو صحيح أيضًا من حيث الاشتقاق لكن المعنى الأول أنسب

للنهي وقال النووي: النهي في هذا الحديث عن تسمية العنب كرمًا وعن تسمية شجرها أيضًا للكراهة وحكى القرطبي عن المازري أن السبب في النهي أنه لما حرمت عليهم الخمر وكانت طباعهم تحثهم على الكرم كره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يسمى هذا المحرم باسم تهيج طباعهم إليه عند ذكره فيكون ذلك كالمحرك لهم، وتعقبه بأن محل النهي إنما هو تسمية العنب كرمًا، وليست العنب محرمة والخمر لا تسمى عنبة بل العنب قد يسمى خمرًا باسم ما يئول إليه.

قال في الفتح: والذي قاله المازري موجه لأنه يحمل على إرادة حسم المادة بترك تسمية أصل الخمر بهذا الاسم الحسن، ولذلك ورد النهي تارة عن العنب وتارة عن شجرة العنب، فيكون التنفير بطريق الفحوى لأنه إذا نهى عن تسمية ما هو حلال في الحالِّ بالاسم الحسن لما يحصل منه بالقوة مما ينهى عنه فلان ينهى عن تسمية ما ينهى عنه بالاسم الحسن أولى.

وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة ما ملخصه: لما كان اشتقاق الكرم من الكرم والأرض الكريمة هي أحسن الأرض فلا يليق أن يعبر بهذه الصفة إلا عن قلب المؤمن الذي هو خير الأشياء؛ لأن المؤمن خير الحيوان وخير ما فيه قلبه لأنه إذا صلح صلح الجسد كله وهو أصل لنبات شجر الإيمان قال ويؤخذ منه أن كل خير باللفظ أو المعنى أو بهما أو مشتقًّا منه أو مسمى به إنما مضاف بالحقيقة الشرعية؛ لأن الإيمان وأهله وإن أضيفا إلى ما عدا ذلك فهو بطريق المجاز، وفي تشبيه الكرم بقلب المؤمن معنى لطيف؛ لأن أوصاف الشيطان تجري مع الكرم كما يجري الشيطان في بني آدم مجرى الدم، فإذا غفل المؤمن عن شيطانه أوقعه في المخالفة، كما أن من غفل عن عصير كرمه تخمر فتنجس، ويقوي الشبه أيضًا أن الخمر يعود خلًّا من ساعته بنفسه أو بالتخليل فيعود طاهرًا، وكذا المؤمن يعود من ساعته بالتوبة النصوح طاهرًا من خبث الذنوب المتقدمة التي

كان متنجسًا باتصافه بها إما بباعث من غيره من موعظة ونحوها وهو كالتخلل أو بباعث من نفسه وهو كالتخلل فينبغي للعاقل أن يتعرض لعاجلة قلبه لئلا يهلك وهو على الصفة المذمومة اهـ.

وقوله: «إنما الكرم قلب المؤمن» الحصر فيه ليس على ظاهره فمعناه أن الأحق باسم الكرم قلب المؤمن ولم يرد أن غيره لا يسمى كرمًا كما في حديث: «لا ملك إلا الله» وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً﴾ [النمل: ٣٤]، ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦ﴾ [يوسف: ٥٠]، فإن المراد بالحديث أن الملك الحقيقي لله وإن سمي غيره ملكًا اهـ.

* * *

البحث العاشر

في الاستواء

وهو بحث جليل بل هو رَبْع عِزَّة هذه الأبحاث، وقد جاء: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ في القرآن في ستة مواضع يأتي بيانها إن شاء الله تعالى، وقال البخاري: باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم، وقال مجاهد: استوى: علا على العرش وذكر حديث عمران بن حصين السابق في البحث الخامس في الكلام على الشيء أنه قال: إني عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذ جاءه قوم من بني تميم فقال: «اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا بني تميم»، فقالوا: بشرتنا فأعطنا فدخل ناس من أهل اليمن فقال: «اقْبَلُوا الْبُشْرى يَا أَهْلَ الْيَمنِ إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بنو تَمِيم»، قالوا: قبلنا جئناك لنتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ» ثم أتاه رجل فقال يا عمران: أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها فإذا السراب ينقطع دونها وايم الله لوددت أنها قد ذهبت ولم أقم اهـ.

ثم ذكر أحاديث عديدة فيها ذكر العرش منها حديث أبي هريرة السابق في البحث الأول أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «إِنَّ اللهَ لما قَضَى الخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» اهـ.

ثم ختمها بحديث أبي سعيد الخدري قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «يُصْعَقُونَ يَومَ الْقِيَامَةِ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ» اهـ.

وها أنا أبتدئ الكلام على العرش في تقرير مخلوقيته كما هو المراد عند البخاري ثم أتكلم على الاستواء فأقول:

قال في الفتح ذكر البخاري قطعتين من آيتين يعني ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، و﴿هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ السابقتين وتلطف في ذكر الثانية عقب الأولى لرد من توهم من قوله في الحديث: «كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ» أن العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل، وكذا من زعم من الفلاسفة أن العرش هو الخالق الصانع، وربما تمسك بعضهم وهو أبو إسحاق الهروي بما أخرجه من طريق سفيان الثوري حدثنا أبو هشام هو الرماني- بالراء والتشديد- عن مجاهد عن ابن عباس قال: «إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى عَرْشِهِ قَبلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيئًا فَأَوَّل مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمَ»، وهذه الأولية محمولة على خلق السموات والأرض وما فيهما بدليل ما أخرجه عبدالرازق في تفسيره عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] قال: هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء، وعرشه من ياقوتة حمراء ويأتي إن شاء الله تعالى قريبًا استيفاء الكلام على أول المخلوقات.

قال: فأردف المصنف بقوله: رب العرش العظيم إشارة إلى أن العرش مربوب وكل مربوب مخلوق.

وقال البيهقي في الأسماء والصفات: اتفقت أقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير وأنه جسم خلقه الله وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الأرض بيتًا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة، وكون سرير الملك يسمى عرشًا مشهور عند العرب في الجاهلية والإسلام قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨] وعظمة العرش المشار إليها في الآية مذكورة في حديث أبي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان أن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- قالت: «يَا أَبَا ذَر مَا السَّمَوَاتُ السَّبْعِ مَعَ الكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ

بِأَرْضٍ فَلَاةٍ وَفَضْلُ العَرْشِ عَلَى الكُرْسِيِّ كَفَضْلِ الفَلَاةِ عَلَى الحَلْقَةِ»، وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه، وليس المراد بالماء الذي عليه العرش البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى، وقد مر في البحث الثامن حديث العباس بن عبدالمطلب في عظمه، ويحتمل أن يراد به البحر، بمعنى أن أرجل حملته في البحر كما ورد في بعض الآثار مما أخرجه الطبري والبيهقي من طريق السدي عن أبي مالك في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال: إن الصخرة التي الأرض السابعة عليها وهي منتهى الخلق على أرجائها أربعة من الملائكة لكل أحد منهم أربعة أوجه وجه إنسان وأسد وثور ونسر، فهم قيام عليها قد أحاطوا بالأرضين والسموات رءوسهم تحت الكرسي والكرسي تحت العرش اهـ.

وما ذكره البخاري من الآيات والأحاديث كافٍ في إثبات مخلوقية العرش لمن لم يكتف بأن لا قديم سوى الله تعالى، وقد قال في فتح الباري عند حديث عمران ابن حصين: «كان الله ولم يكن شيء غيره» في الحديث دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما؛ لأن كل ذلك غير الله تعالى، وقد مر الكلام مستوفى على حديث عمران بن حصين في البحث الخامس عند ذكره هناك، ومر الكلام مستوفى أيضًا على حديث أبي هريرة: «إن الله لما قضى الخلق... إلخ في البحث الأول عند ذكره هناك، ومما هو صريح في مخلوقية العرش ما أخرجه الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الأسماء والصفات عن أبي رزين العقيلي قال: قلت يا رسول الله أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض قال: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الماءِ» اهـ.

فانظر ما أصرح هذا الحديث في مخلوقية العرش وقد مر الكلام عليه في

البحث الثامن عند ذكر الأين، وقد قال في فتح الباري في حديث أبي ذر في ذهاب الشمس حتى تسجد تحت العرش: المراد منه هنا إثبات أن العرش مخلوق؛ لأنه ثبت أن له فوقًا وتحتًا وهما من صفات الخلق، وفي تعاليق للعالم الكوثري ما نصه قال الجلال الدواني في شرح العضدية قد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بالقدم النوعي في العرش وقال الشيخ محمد عبده فيما علقه عليه: وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن استوى على العرش جلوسًا فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزليًا لما أن الله أزلي وأزلية العرش خلاف مذهبه قال: إنه قديم بالنوع أي إن الله لا يزال يعدم عرشًا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له استواء أزلي أبدي فلينظر أين يكون الله تعالى بين الإعدام والإيجاد، هل يزول عن الاستواء؟! فسبحان الله ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه، ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق أم لا اهـ.

قلت: ومما يحقق ما نسب إليه من أنه قائل بحوادث لا أول لها ما قاله في فتح الباري فإنه قال رواية ولم يكن شيء غيره أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من الرواية التي تقدم أنها مروية بالمعنى وهي رواية: «ولم يكن شيء قبله» قال وهي -أي حوادث لا أول لها- من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية... إلخ ما هو مستوفى في البحث الخامس عند الكلام على الشيء فراجعه اهـ.

وإذا علمت أن العرش مخلوق فاعلم أنه ليس أول المخلوقات أيضًا فأول المخلوقات على الإطلاق النور المحمدي لما أخرجه عبدالرزاق بسنده عن جابر بن عبدالله الأنصاري قال: قال يا رسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء قال: «يَا جَابِرُ إِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ نُورَ نَبِيِّكَ مِنْ نُورِهِ فَجَعَلَ ذَلِكَ النُّورَ يَدُورُ بِالْقُدْرَةِ حَيْثُ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَلَمْ يَكُنْ

فِي ذَلِكَ الوَقْتِ لَوحٌ وَلَا قَلَمٌ وَلَا جَنَّةٌ وَلَا نَارٌ وَلَا مَلَكٌ وَلَا سَمَاءٌ وَلَا أَرْضٌ وَلَا شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَلَا إِنْسٌ وَلَا جِنٌّ فَلَمَّا أَرَادَ اللهُ أَنْ يَخْلُقَ الخَلْقَ قَسَّمَ ذَلِكَ النُّورَ أَرْبَعَةَ أَجْزَاءٍ فَخَلَقَ مِنَ الجُزْءِ الأَوَّلِ القَلَمَ وَمِنَ الثَّانِي اللَّوحَ وَمِنَ الثَّالِثِ العَرْشَ ثُمَّ قَسَّمَ الجُزْءَ الرَّابِعَ أَرْبَعَةَ أَجْزَاءٍ فَخَلَقَ مِنَ الجُزْءِ الأَوَّلِ حَمَلَةَ العَرْشِ وَمِنَ الثَّانِي الكُرْسِيَّ وَمِنَ الثَّالِثِ بَاقِيَ المَلَائِكَةِ ثُمَّ قَسَّمَ الجُزْءَ الرَّابِعَ أَرْبَعَةَ أَجْزَاءٍ فَخَلَقَ مِنَ الأَوَّلِ السَّمَوَاتِ وَمِنَ الثَّانِي الأَرَضِينَ وَمِنَ الثَّالِثِ الجَنَّةَ وَالنَّارَ ثُمَّ قَسَّمَ الرَّابِعَ أَرْبَعَةَ أَجْزَاءٍ فَخَلَقَ مِنَ الأَوَّلِ نُورَ أَبْصَارِ المُؤْمِنِينَ وَمِنَ الثَّانِي نُورَ قُلُوبِهِم وَهِيَ المَعْرِفَةُ بِاللهِ وَمِنَ الثَّالِثِ نُورَ أُنْسِهِم وَهُوَ التَّوحِيدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ» الحديث اهـ.

وفي أحكام ابن القطان مما ذكره ابن مرزوق عن علي بن الحسين عن أبيه عن جده أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «كُنتُ نُورًا بَيْنَ يَدَي رَبِّي قَبْلَ خَلْقِ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ عَشَرَ أَلْف عَامٍ» وفي الخبر: «لما خلق الله آدم جعل ذلك النور في جبينه فيغلب على سائر نوره ثم رفعه الله على سرير مملكته وحمله على أكتاف ملائكته وأمرهم فطافوا به في السموات ليرى عجائب ملكوته».

واختلف في أول المخلوقات بعد النور المحمدي هل الماء أو العرش أو القلم والأصح أنه الماء فقد روى أحمد والترمذي وصححه من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعًا: «إِنَّ المَاءَ خُلِقَ قَبْلَ العَرْشِ»، وروى السدي في تفسيره بأسانيد متعددة: «إِنَّ اللهَ لَمْ يَخْلُقْ شَيئًا مِمَّا خَلَقَ قَبْلَ المَاءِ»، وأما ما رواه أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعًا: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمَ ثُمَّ قَالَ اكْتُبْ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَومِ القِيَامَةِ»، وما أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس قال: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ فَقَالَ يَا رَبِّ وَمَا أَكْتُبُ قَالَ اكْتُبِ القَدَرَ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ مِنْ ذَلِكَ اليَومِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ»

فيجمع بينه وبين ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش أو بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة أي إنه قيل له اكتب أول ما خلق، وأما حديث أول ما خلق الله العقل فليس له طريق ثبت وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الأخير هو تأويله وحكى أبو العلاء الهمداني أن للعلماء قولين أيهما خلق أولًا العرش أو القلم قال: والأكثر على سبق خلق العرش لما ثبت في صحيح مسلم عن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «قَدَّرَ اللهُ مَقَادِيرَ الخَلْقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الماءِ» اهـ.

فهذا صريح في أن التقدير وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع عند أول خلق القلم بحديث عبادة بن الصامت المار: «أول ما خلق الله القلم...» إلخ، وحديث ابن عباس واختار ابن جرير ومن تبعه القول بأولية القلم واستدلوا بها مر عن ابن عباس وقد مر الجواب عنه، وبما روى ابن أبي حازم عن ابن عباس قال: «خَلَقَ اللهُ اللَّوحَ المحْفُوظَ مَسِيرَةَ خَمْسَمِائَةِ عَامٍ فَقَالَ لِلْقَلَمِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الخَلْقَ وَهُوَ عَلَى العَرْشِ اكْتُب فَقَالَ وَمَا أَكْتُبُ قَالَ عِلْمِي فِي خَلْقِي إِلَى يَومِ القِيَامَةِ» اهـ.

وهذا ليس فيه سبق خلق القلم على العرش بل فيه سبق العرش، وأخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال: بدء الخلق العرش والماء والهواء وخلقت الأرض من الماء اهـ.

وكما جمع بين أولية القلم والماء والعرش يجمع بين أولية النور المحمدي والماء والعرش فيقال إن أولية الماء والعرش بالنسبة إلى ما عدا النور المحمدي لما مر من التصريح في حديثه من أن العرش خلق من أحد أجزائه وقيل إن الأولية في كل بالإضافة إلى جنسه أي أول ما خلق الله من الأنوار نوري وكذا في باقيها وأما ما في المدارك ورواه كعب الأحبار من أن الله خلق ياقوتة خضراء فنظر إليها بالهيبة

فصارت ماء ثم خلق ريحًا فأقر الماء على متنه ثم وضع عرشه على الماء اهـ.

قال: وفي وقوف العرش على الماء أعظم اعتبار لأهل الأفكار اهـ.

فلا معارضة بينه وبين أولية خلق النور المحمدي لأنه ليس فيه ذكر لكون الياقوتة أول ما خلق وعلى هذا يكون خلقها، مبدأ الخلق الماء والعرش، وخلق نور نبينا- صلى الله تعالى عليه وسلم- سابق عليها اهـ.

وجميع ما ذكر من الأحاديث في أولية الخلق صريح في أن العرش مخلوق وبالله تعالى التوفيق.

فإذا علمت مخلوقية العرش فاعلم أن الاستواء الوارد في القرآن في ستة مواضع كما مر ويأتي بيانها إن شاء الله تعالى، يأتي في لغة العرب على وجوه عديدة: منها الاستتمام كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤] أي استتم شبابه، وقال تعالى: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩] أي استتم ذلك الزرع وقوي، ومنها الاعتدال قال بعض بني تميم: فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم أي اعتدلا، ومنها القصد إلى الشيء قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] أي قصد خلقها ومنها الاستيلاء على الشيء، قال الشاعر:

إِذَا مَا غَزَى قَوْمًا أَبَاحَ حَرِيمَهُم ... وَأَضْحَى عَلَى مَا مَلَكُوهُ قَدِ اسْتَوَى

ومنها الاستقرار كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] أي استقررت، وقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣] أي لتستقروا، ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء والتماثل يقال: استوى الوجه: أي اتصل، واستوى القمر امتلأ، واستوى فلان وفلان: تماثلا، ومنها الإقبال والصعود والعمد استوى إلى السماء صعد أو عمد أو قصد أو أقبل عليها أو استولى، وهذه المعاني

يمكن رد بعضها إلى بعض؛ فإذا علمت ما في الاستواء من المعاني لغة فاعلم أن ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] في جميع المواضع، علماء أهل السنة فيه على ما مر في المتشابه، السلف يفوضون مع التنزيه له تعالى عما لا يليق به من صفات الحدوث وأوّل بعضهم ويأتي ذكره، والخلف يؤولون وتأتي الأوجه التي أولوا بها.

أما ما نقل عن السلف: ففي كتاب السنة لأبي القاسم اللالكائي عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإقرار به إيمان والجحود به كفر، وعن ربيعة بن أبي عبدالرحمن أنه سئل: كيف استوى على العرش؟ فقال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم.

وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبدالله بن وهب قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبدالله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع ولا أراك إلا صاحب بدعة أخرجوه اهـ.

ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أم سلمة لكن قال فيه: والإقرار به واجب والسؤال عنه بدعة اهـ وما روي عن مالك وأم سلمة وربيعة الرأي معناه أن الاستواء معلوم من لغة العرب محامله التي تصح في حق الله تعالى، والمراد في الآية منها مجهول لنا لا نعلمه، ومعنى جهل الكيف هو أن كيفية فهم الآية بحملها على معين مجهولة، هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة من أن الاستواء معلومة حقيقته وكيفيته مجهولة، فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك إنه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية

الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرًا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مقع إلى غير ذلك، فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله تعالى ممتازًا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشيء- تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا- ومعنى قول مالك أن السؤال عن هذا بدعة هو أن: السؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه بدعة، وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته وإخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة بسبب إظهار بدعته كما مر من فعل عمر بضبيع.

وسئل الإمام الشافعي رحمه الله تعالى عن ذلك أيضًا: «فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الإدراك وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك».

وسئل الإمام أحمد رحمه الله تعالى عنه أيضًا فقال: «الاستواء كما أخبر لا ما يخطر للبشر»، وقال أيضًا كما روى الخلال في السنة: استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف، وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته، وأخرج الثعلبي من وجه آخر عن الأوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] فقال هو كما وصف نفسه، وأسند البيهقي من طريق أبي بكر الضبعي قال: مذهب أهل السنة في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قال بلا كيف، وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات.

وسئل جعفر الصادق من زعم أن الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك؛ لو كان على شيء لكان محمولًا ولو كان في شيء لكان محصورًا ولو كان من شيء لكان محدثًا.

وسئل ذو النون المصري عن ذلك فقال: «الرحمن لم يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى... إلى آخر ما مر من كلامهم في التفويض هذا ما قاله جل السلف من التفويض.

وذهب المؤولون من الخلف في تأويله إلى تأويلات:

الأول: سئل جعفر بن نصير- رحمه الله- عن الاستواء فقال: استوى علمه بكل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء فجعل الاستواء مرادًا به استواء العلم بكل شيء.

الثاني: الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة أو بمعنى استواء التدبير كما يستوي الملك من البشر على مملكته قال:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

أيصح أن يستوي بشر استواء قعود على جميع الكورة العراقية؟! فلا يراد من قول الشاعر إلا القهر والغلبة والتدبير، وأين استواء بشر المخلوق من استواء الباري جل جلاله وإنما خص العرش بالذكر في معرض القهر والغلبة لأنه هو أعظم مخلوقات الله تعالى كما مر لك ما في الحديث من عظمه، وإذا كان مقهورًا مغلوبًا لله تعالى كان غيره من المخلوقات التي هي دون عظمته أولى بذلك، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] فخص السموات والأرض بأنه تعالى لا يثقله حفظهما لعظمتهما فغيرهما أولى، وقيل: إن الضمير في (ولا يئوده) راجع إلى الكرسي وهو أبلغ لأنه إذا لم تثقل السموات والأرض مع عظمهما الكرسي الذي هو مخلوق فكيف بخالقه.

قال ابن بطال: هذا التأويل للمعتزلة وهو فاسد لأنه تعالى لم يزل قاهرًا غالبًا مستوليًا، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ [الأعراف: ٥٤] يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، ولازم تأويلهم أنه كان مغالبًا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه وهذا منتفٍ عن الله تعالى، ويجاب عما قال بوجوه:

الأول: ما قاله في فتح الباري فإنه قال: والانفصال عن ذلك بالتمسك بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ٤]، فإن أهل العلم بالتفسير قالوا: معناه لم يزل كذلك وكذلك هنا فمعناه لم يزل قاهرًا غالبًا اهـ.

الثاني: هو أن هذا الاقتضاء كما قال مبني على جعل (ثم) للترتيب المعنوي وقد جاءت في كتاب الله تعالى للترتيب الإخباري كما في قوله تعالى في حق المنافقين: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟﴾ [المنافقون: ٣] فاستشكل الإتيان بـ(ثم) هنا بأن المنافقين لم يحصل منهم إيمان أصلًا فهم ثابتون على الكفر.

وأجيب بأن (ثم) للترتيب الإخباري فكذلك هي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وبأنها أيضًا جاءت في كلام العرب لمطلق الجمع كـ(الواو)، قال الشاعر:

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ... ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

فالمعنى أن من ساد وساد أبوه... إلخ، وما قيل من أن المعنى هو أن السيادة حصلت للأب من قبل الابن ثم للجد من قبل الأب فيكون الترتيب من هذه الحيثية، يرده قوله في الجد قبل ذلك ويرده أن السيادة إذا كانت حاصلة للأب والجد من قبل الابن كانت حاصلة بهما معًا في آنٍ واحد من غير ترتيب لاتحاد السبب اهـ.

الثالث: هو أنه تعالى من أسمائه القهار والقاهر قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] وقال تعالى: ﴿ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩] والقهار من

أوزان المبالغة ولم يلزم من ذلك أن له تعالى مغالبًا قد قهر فكذلك استواؤه بالقهر والغلبة لا يلزم منه ذلك اهـ. وهذا التأويل وإن كان للمعتزلة هو أحسن التأويلات عندي ويجب المصير إليه، ولا علينا إذا وافقت المعتزلة الصواب فالمطلوب الحق مع أي أحد كان.

الثالث من التأويلات: ما ذكره العلامة الأمير في حاشية عبدالسلام وهو قريب من الأول فإنه قال في آخر حِكَم ابن عطاء الله: يا من استوى برحمانيته على عرشه فصار العرش غيبًا في رحمانيته كما صارت العوالم غيبًا في عرشه، قال: فكأنه يشير إلى أن معنى الآية الرحمن استوى برحمانيته على عرشه، بمعنى أن العرش وإن كان أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله تعالى ويغيبه فيها كما تغيب العوالم فيه إشارة لقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] ويمكن أن هذا المعنى اللطيف هو المشار إليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ اللهَ لما قَضَى الخَلْقَ كَتَبَ في كِتَابٍ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوقَ العَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي» فيمكن ألا يكون المراد حقيقة الكتاب، ولو قيل: القهار على العرش استوى لذاب العرش وما فيه اهـ. من عليش على الإضاءة والحديث المذكور مر الكلام مستوفى عليه في البحث الأول اهـ.

الرابع: منها ما ذكره أبو طاهر القزويني وهو من أحسن التأويلات فإنه قال: اعلم أن الله تعالى قد خلقنا من الأرض في الأرض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات السبع طبقًا فوق طبق، وخلق فوق السموات الكرسي وخلق فوق الكرسي العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات، ولم يبلغنا في كتاب ولا سنة أن الله خلق فوق العرش شيئًا، وما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والأبوار على تقدير صحته هو من حملة العرش وتوابعه، فمعنى قوله جل جلاله: «على العرش استوى» استتم خلقه بالعرش فلم يخلق خارج العرش

شيئًا، وجميع ما خلق ويخلق دنيا وأخرى لا يخرج عن دائرة العرش لأنه حاوٍ لجميع الكائنات، ومع ذلك فلا يزن في مقدوراته ذرة، فأنّى يكون مستقرًا وأولى ما يفسر القرآن بالقرآن، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ أي استتم شبابه وقال تعالى: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]؛ أي استتم ذلك الزرع وقوي، فعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضميرًا عائدًا على المصدر المفهوم من لفظ خلق و(على) بمعنى (الباء) في قوله: «على العرش» فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش فلم يخلق شيئًا فوق العرش، وبرجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال، ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع في كلام العرب وارد في كتاب الله تعالى وفي أشعار العرب، قال تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] هو أي العدل المفهوم من اعدلوا، وقال الشاعر:

وَإِذَا سُئِلْتَ الخَيرَ فَاعْلَمْ بِأَنَّهَا حُسْنَى بِهَا تُحْظَى مِنَ الرَّحْمَنِ

فقوله بأنها أي المسألة المفهومة من سئلت السابق وإتيان (على) بمعنى (الباء) وارد في كتاب الله قال تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٠٥] فقوله (على) هنا أي بي، وقد قرئ في بعض القراءات (حقيق بي) قال أبو طاهر: إيضاح ذلك هو أن الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن إلا بعد ذكر خلق السموات والأرض وذلك في ستة مواضع:

الأول: في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

الثاني: في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣].

الثالث: في سورة طه: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَـٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝ ٱلرَّحْمَـٰنُ

عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٤، ٥].

الرابع: في سورة الفرقان: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩].

الخامس: في سورة السجدة: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤].

السادس: في سورة الحديد: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٤].

والمعنى في هذه الآيات كلها سائغ على ما ذكر من كون الضمير في استوى راجع إلى الخلق المفهوم من الفعل السابق، و(على) بمعنى (الباء) إلا ما جاء في سورة طه من قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وفي سورة الفرقان: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩].

والجواب عن ذلك هو أن الشبهة إنما وقعت فيها من جهة النظم وإلا فالقصة في جميع الآيات واحدة وللنظم طرق عجيبة في القرآن، فأما قوله في طه: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٤، ٥]؛ فالرحمن تفسير وإيضاح لقوله: (ممن) فهو خبر مبتدأ محذوف أي هذا الخالق هو الرحمن ثم قال: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ أي استتم خلقه بالعرش كما قررنا ووقع استوى في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الألف المقصورة، وأما قوله في سورة الفرقان: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٥٩] فهو من باب السبك على حد: الذي جاء زيد، فالذي في الآية مبتدأ وخبره الرحمن، وقوله: (خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام) صلة الذي، وقوله: (ثم استوى على العرش)

اعتراض في الكلام ومعناه ما قررناه أي استتم واستكمل خلقه بالعرش اهـ.

هذا التأويل الحسن وهو سائغ عربية ونحوية مخرج من كل شبهة واردة في الآية، وقد نقلته من شرح الشيخ عليش على الإضاءة ببعض زيادات واستدلالات وتغيير مني، يميز ذلك مَنْ وقف على المنقول منه اهـ.

وتأويل أبي طاهر هذا أشار إليه في فتح الباري فقال: وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤] فعلى هذا فمعنى استوى على العرش: أتم الخلق، وخص لفظ العرش لكونه أعظم الأشياء و(على) في قوله: (على العرش) بمعنى (إلى)، فالمراد على هذا: انتهى إلى العرش، أي فيما يتعلق بالعرش لأنه خلق الخلق شيئًا بعد شيء.

قلت: ولا يرد على هذا أن العرش من أول المخلوقات لأنه قال فيما يتعلق بالعرش لا نفس العرش، والضمير على هذا التأويل في استوى راجع إلى الخلق أيضًا كما في التأويل السابق فمعناه استوى أي كمل الخلق منتهيًا إلى العرش؛ إذ لا شيء فوقه كما مر، فالتأويلان سيان إلا أن (على) في الأول بمعنى (الباء) وفي الثاني بمعنى (إلى) وحروف الجر تعاقبها في كلام العرب غير محصور اهـ.

الخامس: منها ما رواه البخاري كما مر عن مجاهد أنه قال: استوى علا على العرش، قال ابن بطال: هو الصحيح والمذهب الحق وقول أهل السنة لأن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعلو قال: ﴿سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ وهو صفة من صفات الذات، وأما من فسره بارتفع ففيه نظر؛ لأنه لم يصف به نفسه قال: واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل فمن قال معناه علا قال صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل، وأن الله فعل فعلًا سماه استواء على عرشه لا أن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اهـ.

ولا يلزم من العلو على العرش المذكور في هذا التأويل مذهب المجسمة الآتي الرد عليه فإن العلو صادق بعلو الذات والصفات كما قال تعالى: (وهو العلي الكبير) لأن العلو حسي ومعنوي، وقد قدمنا أن العلو في حق الله تعالى لا يراد به إلا علو المنزلة لاستحالة الحسي في حقه تعالى لأنه من صفات الأجسام، وأورد على هذا التأويل ما أورد على التأويل بالاستيلاء من أنه صار قاهرًا بعد أن لم يكن فيلزم على هذا أنه صار غالبًا بعد أن لم يكن، والجواب عنه هو ما مر من الجواب عن الأول اهـ.

السادس: نقل محيي السنة البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين أن معناه ارتفع، وقال أبو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه، وقد قال ابن بطال فيما مر عنه قريبًا أن تفسيره بارتفع فيه نظر لأنه لم يصف به نفسه، واعترض من قال به بأن علا بمعنى ارتفع من غير فرق، وقد أبطلتموه لما في ظاهره من الانتقال من سفل إلى علو وهو محال على الله تعالى فليكن علا كذلك.

ورد هذا الاعتراض بأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو كما مر ولم يصف نفسه بالارتفاع، وفي لفظ الارتفاع إيهام لم يكن في لفظ العلو فصح وصفه تعالى بالعلو دون الارتفاع اهـ.

يعني أن وصفه تعالى نفسه بالعلو دون الارتفاع موجب للفرق بين اللفظين اهـ.

السابع: ما ذهب إليه القفال وغيره من أن المراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة واستقامة الملك، ومنه استوت له المماليك يقال لمن أطاعه أهل البلاد، لكنه أخرج ذلك على الوجه الذي ألفه الناس من ملوكهم واستقر في قلوبهم، قيل: ويدل على صحة ذلك قوله سبحانه في سورة يونس: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣]، فإن يدبر الأمر جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى

ٱلْعَرْشِ﴾ فذكروا أن القفال فسر العرش بالملك وقال ما قال، واعترض بأن الله تعالى لم يزل مستقيم الملك مستويًا عليه قبل خلق السموات والأرض وهذا يقتضي أنه سبحانه لم يكن كذلك، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وأجيب بأن الله تعالى كان قبل خلق السموات والأرض مالكها لكن لا يصح أن يقال: شبع فلان إلا بعد أكله الطعام، فإذا فسر العرش بالملك صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى ملكه بعد خلق السموات والأرض، يعني أنه تعالى قبل خلق الأشياء كان مالكًا لها بالاقتدار والتقدير وبعد إيجادها ظهر الملك عيانًا اهـ.

الثامن: هو ما نقله البيهقي عن أبي الحسن الأشعري وقد مرت الإشارة إليه فإنه قال: إن الله تعالى فعل فعلًا سماه استواء على عرشه لا أن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به كما فعل في غيره فعلًا سماه رزقًا ونعمة وغيرهما من أفعاله سبحانه؛ لأن (ثم) للتراخي وهو إنما يكون في الأفعال اهـ.

التاسع: أن المراد بالاستواء الاستقرار وروي عن الكلبي ومقاتل، وقيل: إنه مروي أيضًا عن ابن عباس، قال في روح المعاني: رواه البيهقي في كتابه الأسماء والصفات بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وعلى تقدير وجودها، فليس المراد به الاستقرار الحسي بذاته العلية كما يقوله المجسمة- تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا- بل المراد به على ثبوته أنه استقر حكمه إليه تعالى لا يحكم فيه غيره كما في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: ١٢] أي استقر الحكم والملك له تعالى كما يقال: استقر الملك على الأمر الفلاني، واستقر الأمر على رأي القاضي أي ثبت، فيكون راجعًا إلى التأويل المار قريبًا عن القفال أو يحمل الاستقرار على استكمال الأمر وانتهائه فيكون راجعًا إلى التأويل السابق من أن المعنى استتم الخلق منتهيًا إلى العرش أو بالعرش، فهذا هو الذي يليق أن

يقصده ابن عباس ومن ذكر معه لا ما يتوهم من قول المجسمة إنه استقرار حقيقي بالذات- تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا- حاشا ابن عباس أن يصدر ذلك منه أو يصدر من عالم سني اهـ.

العاشر: ما قاله ابن الهمام في المسايرة وهو متوسط توسطًا حسنًا فإنه قال ما حاصله: وجوب الإيمان بأن الله تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه، وأما كون المراد استولى فأمر جائز الإرادة لا واجبها، إذ لا دليل عليه وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء فإنه قد ثبت إطلاقه عليه لغة في قول الشاعر:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ ... جَعَلْنَاهُمُ مَرْعَى لِنَسْرٍ وَطَائِرِ

وقوله:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ ... . إلخ

فهذه التأويلات العشرة مذكورة عن أهل السنة ويمكن أن يوجد غيرها ولكن فيها كفاية لمن أراد التأويل على مذهب الخلف.

وأما المجسمة لعنهم الله تعالى فقد قالوا إنه مستقر على عرشه بذاته العلية استواءً حقيقيًّا ثم يقول بعضهم مع أنه حقيقي بالذات مخالف لاستوائنا، ثم إن طائفة منهم كما نقل ابن الجوزي عنهم تقول: إنه تعالى على عرشه ما ملأه وإنه يقعد نبيه معه على العرش، وطائفة منهم تقول إنه قد ملأه والأشبه أنه مماس له والكرسي موضع قدميه هذا ما قالوا لعنهم الله تعالى، ونقل ابن العربي عن بعضهم أنه تعالى أكبر منه بأربع أصابع؛ إذ لا يصح أن يكون أصغر منه لأنه العظيم ولا مثله لأنه ليس كمثله شيء فهو أكبر من العرش بأربع أصابع اهـ.

قال ابن بطال: وقولهم فاسد لأن الاستقرار من صفات الأجسام ويلزم منه

الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] وقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣] اهـ.

فأقول: اعلم أن من كان موحدًا لله تعالى معتقدًا قدمه وأن لا قديم سواه معتقدًا مخالفته للحوادث المشار إليها بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا يمكن أن يصدر منه أن الله تعالى مستوٍ على عرشه استواءً حقيقيًا كما يستوي أحدنا على كرسيه في الجملة، وإنما قلت في الجملة لقول بعضهم كما مر إنه استواء حقيقي لكنه غير مشابه لاستوائنا فيجعلون المخالفة بيننا وبين الباري جل جلاله في كيفية الاستواء الحقيقي، وهذه المخالفة قد مر لك أنها حاصلة في استواء المخلوقين على ما هم مستوون عليه ومر لك أن الاستواء الحقيقي من صفات الأجرام كما صرحت بذلك الآيات المتقدمة، وإذا كان من صفات الأجرام كان منافيًا للمخالفة الواجبة له تعالى؛ إذ المخالفة نفي الجرمية والعرضية ولوازمهما، والجرم عند أهل التوحيد هو ما عمر قدر ذاته من الفراغ مركبًا كان أم لا، والعرش جسم كبير متحيز حادث محمول كما صرح بذلك القرآن والأحاديث الصحاح، فإذا كان الله جل جلاله جالسًا على هذا العرش المتحيز كان تعالى جرمًا متحيزًا بتحيز ما هو عليه يعمر الفراغ منه جميعه أو بعضه بقدر ما هو جالس عليه منه، ضرورة أن ما كان على متحيز لابد أن يكون متحيزًا وهذا هو عين المماثلة المستحيلة عليه تعالى التي قد قام الدليل العقلي والنقلي على استحالتها عليه تعالى، وأيضًا العرش المجلوس عليه إما أن يكون قديمًا أو حادثًا؛ فإن كان قديمًا تعدد القديم وبطلت الربوبية لما هو مبسوط في دليل وحدانيته تعالى وهذا هو الكفر بعينه، وإن كان حادثًا كما هو الحق إذ لا قديم سوى الله تعالى، وقد مر لك من الأدلة على مخلوقية العرش ما فيه كفاية ومر لك بطلان ما

نسب لابن تيمية من قوله بحوادث لا أول لها في العرش وحوادث لا أول لها يكفي من بطلانها لفظها المتناقض إذ كيف تكون حوادث وتكون لا أول لها.

قيل: للمفتري بجلوسه على عرشه: أين كان الله تعالى جالسًا قبل وجود العرش هل كان جالسًا على شيء قبل وجود العرش ثم انتقل عنه بعد وجوده أو لم يكن جالسًا على شيء؟ فإن قال بالأول حصل في ثلاثة أمور: إثبات قديم مع الله تعالى الذي انتقلنا من إبطاله وبيان إثباته هو أنه جعل الله تعالى ملازمًا لشيء جالسًا عليه والله تعالى قد قامت البراهين القطعية على ثبوت قدمه، وما كان ملازمًا للقديم كان قديمًا وهذا هو الكفر بعينه.

الثاني: إثبات صفة الأجرام من التحيز والانتقال من محل إلى آخر لله تعالى فأوجب مماثلته تعالى للحوادث- تعالى الله عما يقولون- وهذا هو الكفر بعينه أيضًا.

الثالث: المخالفة لما مر من الأحاديث الصحاح في أن أول ما خلق الله تعالى من الخلق النور المحمدي أو الماء أو القلم أو العرش، فاخترع هذا القائل أن عند الله تعالى مخلوق قبل هذه الأشياء وهذا هو الافتراء المحض وإن كان قائلًا بالثاني من كونه تعالى لم يكن على شيء قبل وجود العرش، قيل له: هو الآن على ما كان عليه لما هو بديهي من استحالة الانتقال عليه الذي هو من صفات الأجرام فبأي كتاب أو سنة أو عقل يثبت هذا الاستواء الطارئ المستحيل عليه؟

وقولي: (وهو الآن على ما كان عليه) ذكر بعض العلماء أنه من حديث أوله: «كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان». قال ابن تيمية: هذا الحديث موضوع وتعقبه في فتح الباري قائلًا: إن لفظ (ولا شيء معه) رواية البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره بمعناها فليست موضوعة.

قلت: وهي أيضًا عين رواية مسلم: «كان الله ولم يكن معه شيء»، وكذا رواية

نافع بن زيد الحميري: «كان الله لا شيء غيره»، بغير (واو) والجملة الأخيرة وهي (وهو الآن على ما عليه كان) معناها قطعي الثبوت؛ لأنه إذا لم يكن على ما كان عليه أزلًا كأن انتقل من مكان إلى مكان ومن حال إلى حال وهو وصف الأجرام المستحيل اتصافه به تعالى بالدلائل العقلية والنقلية، فإذا سلمنا أن اللفظ موضوع فالمعنى ثابت شرعًا وعقلًا وهو المنشود، وأظن أن ابن تيمية قصد بجعل هذا الحديث موضوعًا تقوية مذهبه الذي هو حوادث لا أول لها لصراحة هذا الحديث في الرد عليه، ولم يحصل له غرضه لكون الجملة الأولى منه ثابتة اللفظ والمعنى والأخيرة ثابتة المعنى.

وقال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه: قيل لابن الزاغوني هل تجددت له تعالى بعد خلق العرش صفة لم تكن؟ فقال: لا، إنما خلق العالم بصفة التحت فصار العالم بالإضافة إليه أسفل، فإذا ثبتت لإحدى الذاتين صفة التحت ثبتت للأخرى استحقاق صفة الفوق، وقد ثبت أن الأماكن ليست في ذاته ولا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها ولابد من بدء يحصل به الفصل، فلما قال: «استوى» عَلِمْنا اختصاصه بتلك الجهة ولابد أن يكون لذاته نهاية وغاية يعلمها اهـ.

قال ابن الجوزي: هذا رجل لا يدري ما يقول لأنه إذا قدر غاية وفصلًا بين الخالق والمخلوق فقد حدده وأقر بأنه جسم وهو يقول في كتابه إنه ليس بجوهر، لأن الجوهر ما تحيز ثم يثبت له مكانًا يتحيز فيه، فهذا كلام جهل من قائله وتشبيه محض، فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق تعالى وما يستحيل عليه، فإن وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر والأجسام التي لابد لها من حيز، والتحت والفوق إنما يكونان فيما يقابل ويحاذى ومن ضرورة المحاذي أن يكون أكبر من المحاذى أو أصغر أو مثله، وهذا ومثله إنما يكون في الأجسام، وكل ما يحاذي الأجسام يجوز أن يمسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها فهو حادث؛ إذ

قد ثبت أن الدليل على حدوث الجواهر قبولها المماسة والمباينة، فإن أجازوا هذا عليه قالوا بجواز حدوثه، وإن منعوا هذا عليه لم يبق لنا طريق لإثبات حدوث الجواهر، ومتى قدرنا مستغنيًا عن المحل والحيز ومحتاجًا إلى الحيز ثم قلنا: إما أن يكونا متجاورين أو متباينين، كان ذلك محالًا، فإن التجاور والتباين من لوازم التحيز في المتحيزات، وقد ثبت أن الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالتحيز لأنه لو كان متحيزًا لم يخل إما أن يكون ساكنًا في حيزه أو متحركًا عنه، ولا يجوز أن يوصف بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ومن جاور أو باين فقد تناهى ذاتًا، والتناهي إذا اختص بمقدار استدعى مخصصًا وقولهم: خلق الأماكن لا في ذاته فثبت انفصاله عنها، قلنا: ذاته المقدسة لا تقبل أن يخلق فيها شيء ولا أن يحل فيها شيء، وقد حملهم الحسن على التشبيه والتخليط حتى قال بعضهم: إنما ذكر الاستواء على العرش لأنه أقرب الموجودات إليه وهذا جهل أيضًا؛ لأن قرب المسافة لا يتصور إلا في جسم ويعز علينا كيف ينسب هذا القائل إلى مذهبنا، واحتجوا بأنه على العرش بقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] إلخ، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] فجعلوا ذلك فوقية حسية ونسوا أن الفوقية الحسية إنما تكون لجسم أو جوهر وأن الفوقية قد تطلق لعلو المرتبة.

قلت: قد استوفيت الكلام على الصعود والعلو والفوقية في البحث الثامن غاية الاستيفاء.

قال ابن الجوزي: وما أبقى هؤلاء في التجسيم بقية والعجب منهم كيف يقولون: ما نحن مجسمة اهـ كلامه.

قلت: سبحان الله فأي شيء أحوج هذا الجاهل ابن الزاغوني إلى أن يجعل الله جالسًا على شيء بعد اعترافه أنه كان ولا شيء معه، ثم خلق الكائنات تحته فما

حمله على هذا الافتقار الطارئ فلم لم يترك الله تعالى على ما كان عليه قبل خلق الخلق مما لا يدركه هو ولا غيره؟ وأعجب من ذلك قوله إن الأماكن ليست في ذاته ولا ذاته فيها فثبت انفصاله عنها، فلم يدر الجاهل أن الله تعالى لا يوصف بكونه داخل العالم ولا خارجه، فقد سئل عن ذلك الإمام أبو عبدالله سيدي محمد بن جلال وغيره من علماء السنة فأجابوا عن ذلك كلهم بأنا نجزم بذلك ونعتقد أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، والعجز عن الإدراك إدراك لقيام الدلائل الواضحة على ذلك عقلًا ونقلًا.

أما الدليل العقلي فإنه لو كان المولى تبارك وتعالى في العالم أو خارجه لكان في مكان، ولو كان في مكان لكان محتاجًا إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير حادث، والحدوث على الله تعالى محال، وأيضًا لو كان داخلًا أو خارجًا لكان في جهة والجهة على الله تعالى محالة لأنها تستلزم التحيز وكل متحيز جرم وكل جرم حادث لملازمة الأعراض كما هو معلوم من محله.

وأما النقل فالكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقد علمت أن كونه في العالم أو خارجه يوجب له التحيز والجهة والجرمية، وذلك يوجب له المماثلة تعالى الله عن ذلك، وقد قالوا إن هذه الآية رادة بأولها على المشبهة وبآخرها على المعطلة فلو كان في العالم أو خارجًا عنه لكان مماثلًا وبيان الملازمة واضح.

أما في الأول فلأنه إن كان فيه صار من جنسه فيجب له ما وجب له.

وأما في الثاني فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله، وانفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية، وذلك كله يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص.

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: «كَانَ اللهُ وَلَا شَيءَ مَعَهُ وَهُوَ الآنَ

عَلَى مَا كَانَ عَلَيهِ» وقد مر لك ما قيل فيه.

وأما الإجماع فأجمع أهل الحق قاطبة على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف، ولم يقل بالجهة إلا طوائف من المبتدعة الكرامية والحشوية والخوارج.

قال اليوسي: القول بالجهة لم يذهب إليه أحد من أهل السنة وما ينسب من ذلك لبعض المحدثين لا أصل له.

قال في شرح الكبرى: وبالجملة قد قامت البراهين القاطعة على وجود الذات العلية موصوفة بصفات الكمال لا يحاط بها، وعلى قيامه جل جلاله بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث، والعجز عن إدراكه هو الإدراك، ولا يعرف الله إلا الله.

قال اليوسي: وقد يلقي الشيطان في وهم الإنسان صورة يريد بها الله تعالى عن هذه الصورة أو يخيل له أنه في مكان أو في جهة أو على مسافة داخل العالم أو خارجه، فليعلم العاقل أن كل ما يلقي الشيطان في وهمه إنما هو في العالم والله تعالى ليس من العالم في شيء، وليتفطن إلى أن الشيطان الملقي لذلك لا معرفة له بحقيقة الله تعالى ولا إطلاع له عليها؛ إذ معلوم أن الكنه محجوب، وإذا علمت أن الشيطان لم يطَّلع عليها علمت أنه لا يمكن أن يصورها وكيف يصور ما لا يتصوره ولم يكن له سبيل إليه؟ ثم قال: فإنك إن تعاصيت الشيطان بما ذكرنا لك من البرهان فسوف يحاجك ويقول لك: إذا لم يكن الله في مكان كذا ولا في مكان كذا فأين هو؟ وإذا لم يكن على صورة كذا ولا على صفة كذا فعلى أي صفة هو؟ يريد بذلك أن يلزمه انتفاءه وتعطيل الصانع عن الصنع، فأجبه بأنه لا يعرف الله إلا الله ولا يلزم من عدم إدراكنا له تعالى ولا من نفي الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال عنه أن ينتفي، وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى

استحالة ما ذكر في حقه فيعمل بمقتضى البرهان في ثبوته تعالى وبمقتضاه في استحالة ما يستحيل عليه، وكذلك في وجوب ما يجب له تعالى، فإن زعم أن نفي الأينيات والكيفيات يستلزم نفيه تعالى.

فالجواب أن هذا جهل عظيم؛ إذ لا يلزم من نفي الأينيات إلا نفي من كان أينيًّا ولا من نفي الكيفيات إلا نفي من كان كيفيًّا، وقد علم أن الله منزه عن الأين والكيف فلا يلزم من نفيهما عنه نفيه، وقول القائل إن في هذا رفع النقيضين ساقط؛ لأن الشيئين إنما يكون بينهما تناقض حيث يكون نفي كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر عقلًا والعكس، وذلك إنما يكون إذا كان المحل قابلًا لهما وهما يتواردان عليه وأما إذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا بأحدهما فلا تناقض بينهما أصلًا ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشيئين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالبصر والعمى من أنهما يصح رفعهما عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بأحدهما؛ فإن الحائط يقال فيه لا أعمى ولا بصير لعدم قبوله، ومسألتنا من هذا القبيل، فإن المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه بأحد الأمرين لما مر من الأدلة؛ وحينئذ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا ما يقال: المولى تبارك وتعالى لا فوق ولا تحت لقيام الدليل على استحالة كل منهما فإن قيل لا يتصور من هو هكذا فقل: نعم، الله تعالى لا يتصور والعجز عن إدراكه هو الإدراك كما قال الصديق رضي الله تعالى عنه في قول الناظم:

وَالعَجْزُ عَنْ إِدْرَاكِهِ الصِّدِّيقُ ... قَالَ هُوَ الإِدْرَاكُ وَالتَّحْقِيقُ

وقال الآخر:

وَكُلُّ مَا تُخْطِرُهُ بِبَالِكَ ... فَرَبُّنَا مُنَزَّهٌ عَنْ ذَلِكَ

فلم يبق إلا سؤال وهو: ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام من قوله تعالى:

﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] إلى غير هذا من آيات التكليم الواقع في الأرض؟ ففي هذه الآيات من التصريح بتعيين المحل ما ليس في آيات الاستواء أيجعلون الله تبارك وتعالى مستقرًا بجانب الطور الأيمن حيث إنه ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلًا عن عرشه كما تنتقل الأجسام- تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا؟! أو يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكماله أو يفوضون علمها إلى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها؟! فإذا جعلوه تعالى وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور لم يبقوا شيئًا من صفات الأجرام لا من الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة، وإن أوّلوا أو فوّضوا قيل لهم: «ما لبائك تجر» وبائي لا تجر المثل السائر، فلم لايؤولون الاستواء أو يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلًا بمثل كما مر تقريره، فاللازم لهم الرجوع إلى مذهب أهل السنة في الجميع أو الإصرار على مذهب أهل الزيغ في الجميع والله الهادي إلى سواء الصراط وإنما كلم الله تعالى نبينا- صلى الله تعالى عليه وسلم- من فوق سبع سموات وكلم موسى بجانب الطور إظهارًا لكرامة نبينا على غيره من الأنبياء لا أنه تعالى في محل أو مكان كما يزعمه أهل الزيغ أخذًا من عروج النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- وكلامه له تعالى فوق السموات، وليس الأمر كما زعموا بل الأمر كما ذكرنا من إكرام النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- بالمناجاة في ذلك المحل، وأما سماع كلامه تعالى فلا يحتاج إلى صعود ولا نزول وإنما يحصل بكشف الحجاب عن سامعه، فمن كشف عنه الحجاب سمعه في أي مكان كان ومن لم يكشف عنه لم يسمعه في أي مكان كان اهـ.

تنبيهان:

الأول: قال ابن حجر الهيتمي: اختلف العلماء هل يصح إطلاق جهة الفوقية والعلو من غير تكييف ولا تحديد عليه تعالى؟

فمذهب جميع المتكلمين وفحول العلماء وأهل أصول الديانات استحالة ذلك كما نص عليه أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد وغيره من المتكلمين والفقهاء، وقالوا: إن ذلك ملزوم للتجسيم والحلول والتحيز والمماسة والمباينة والمحاذاة، وهذه كلها حادثة وما لا يعرى من الحوادث أو يفتقر إلى الحوادث فهو حادث، والله تعالى يستحيل عليه الحدوث شرعًا وعقلًا كما هو مبين في كتب الأصول.

والمذهب الثاني: جواز إطلاق فوق من غير تكييف ولا تحديد، نقله أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد أيضًا عن الكرامية وبعض الحشوية، ونقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الأشعرية.

قال الإمام البرزلي المالكي وأنكر عليه شيخنا -يعني الإمام ابن عرفة- نقله عن بعض الأشعرية إنكارًا شديدًا وقال: لم يقله أحد منهم فيما علمته واستقريته من كتبهم، وسمعته يقول القاضي ضعيف في علم الأصول، ويعرف ذلك من تأليفه وكان عالـمًا بالأحاديث ورجالها وضبطها ولغاتها مقدمًا في ذلك فلا يلتفت إلى نقله عن أهل الأصول في هذه المسألة.

قال البرزلي: وكلامه في «الشفا» يدل على علمه في هذا الفن وغيره وتضلعه، ولم يقله فيه عن بعض الأشعرية وحكاه ابن بزيزة في شرح الإرشاد عن القلانسي من مشايخ الأشعرية، وعن البخاري وغيره غير: أن هذا محدث، واختار هذا المذهب ابن عبدالبر في الاستذكار واشتد نكير شيخنا المذكور عليه، وقال: لم تزل فقهاء المذهب ينكرونه عليه بحمل ما ورد على ظاهره ولتدافع مذهبه في نفسه

عند تحقيقه وهو ظاهر كلام الشيخ أبي محمد بن أبي زيد في رسالته اهـ.

قلت: يأتي إن شاء الله تعالى قريبًا في التنبيه الذي يليه تفسير كلام ابن أبي زيد بما ينفي عنه ظاهر كلامه.

الثاني: اختلفوا أيضًا في معتقِد الجهة لله تعالى هل يكفر أو لا يكفر؟ ففي رسالة عز الدين بن عبدالسلام الأصح أن معتقد الجهة لا يكفر؛ لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين والدفن في مقابرهم وتحريم دمائهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم، وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يجرون عليهم أحكام الإسلام ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس اهـ.

وصرح العراقي بأن معتقد الجهة كافر وقال: إنه قول لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأشعري والباقلاني، وقال بعض من العلماء غيره بكفره أيضًا لما يلزم على قوله من التجسيم المستحيل على الله تعالى بل شدد بعضهم حتى قال: إن من اعتقد الجهة في حق الله تعالى كافر بالإجماع، ومن توقف في كفره فهو كافر، وما قاله من الإجماع مردود بما وقع بين الأئمة من الخلاف في تكفير أهل الأهواء، وقد حكى القاضي عياض وغيره جريان الخلاف في المشبهة وغيرهم من أهل الأهواء، والحق أن الخلاف في كفر القائل جارٍ على الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا قال ميارة في التكميل:

هَلْ لَازِمُ القَولِ يُعَدُّ قَولًا عَلَيهِ كُفْرُ ذِي هَوًى تَجَلَّى

وقيد بعض العلماء هذا الخلاف بما إذا كان اللزوم غير بيِّنٍ، قال: وأما إن كان اللزوم بينًا فهو كالقول بلا خلاف والذي يظهر أن الجهة لازم عليها التجسيم لزومًا بينًا.

قلت: ولعل هذا هو مستند من حكى الإجماع على كفر القائل بالجهة في حقه

تعالى، والتحرير أن قائل هذه المقالة التي هي القول بالجهة فوق إن كان يعتقد الحلول والاستقرار والظرفية أو التحيز فهو كافر يسلك به مسلك المرتدين إن كان مظهرًا لذلك، وإن كان اعتقاده مثل أهل المذهب الثاني القائل بالجهة من غير تكييف ولا تحديد فقد تقرر الخلاف فيه، فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله وعلى الصحيح ينظر فيه فإن دعا الناس إلى ما هو عليه وأظهره وأشاعه فيصنع به ما قاله مالك رضي الله تعالى عنه فيمن يدعو إلى بدعته ونص على ذلك في آخر الجهاد من المدونة وتأليف ابن يونس، وإن لم يدع إلى ذلك وكان يظهره فعلى من ولاه الله أمر المسلمين ردعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى ينصرف عن هذه البدعة، فإن فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه إفساد لاعتقادهم وإلقاء تشكيكات عظيمة في دينهم وتهييج لفتنتهم فهذا مثل الرجل الذي سأل مالكًا عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كما مر وقد مر، لك في البحث الثامن، وأجاب به العلماء عن حديث السوداء التي سألها النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - أين الله... إلخ، وكذلك أول العلماء ما قاله أبو محمد بن أبي زيد في رسالته الفقهية في فروع مالك من قوله في أولها: وإنه فوق عرشه المجيد بذاته إلخ، وقد أخذ عليه في قوله: فوق، وفي قوله: بذاته.

والجواب عن قوله فوق هو أن الفوقية عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره حسيًّا كان ذلك العلو أو معنويًّا فهي حقيقة في الأجرام كقولك: زيد فوق السطح، مجاز في المعاني، كقولك: السيد فوق عبده.

وفوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وهو بمعنى الملك والحكم فترجع إلى معنى القهر والغلبة، وقد مر لك ما قيل في الفوقية من المعاني في البحث الثامن أيضًا، وقوله: المجيد يقرأ بالخفض صفة للعرش وبالرفع خبر

لمبتدأ محذوف تقديره: وهو المجيد، أي العظيم في ذاته، وقد قرئ المجيد في قوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥] بالرفع صفة لله تعالى وبالخفض صفة للعرش، والمجيد فعيل بمعنى فاعل والمجد -كما قال الراغب- السعة في الكرم والجلالة، ويوصف العرش بذلك لجلالته وعظيم قدره؛ ولذلك وصف بالكريم في سورة: قد أفلح، وأما مجد الله فهو عظمته وكبرياؤه.

وقوله: في «ذاته» ذات الشيء حقيقته والضمير فيه يحتمل أن يعود على العرش على أن تكون (الباء) بمعنى (في) كقولك: أقمت بمكة أي فيها فكأنه قال العرش المجيد: أي العظيم في ذاته، ويؤيد هذا الاحتمال رجوع الضمير فيه إلى أقرب مذكور، ويحتمل أن يعود إلى الله تعالى فيكون المعنى أن هذه الفوقية المعنوية له تعالى حاصلة بالذات لا بالغير من كثرة أموال وفخامة أجناد وغير ذلك اهـ.

هذا حاصل ما قيل فيما ذكره ابن أبي زيد وهو في غاية الحسن، ونفي ما يتوهم في كلامه من الفوقية الحسية لله تعالى وسبب حصول الإيهام قوله بذاته وقد علمت المراد عنده بذلك، وقد قال في فتح الباري: ليس قولنا: إن الله على العرش، أي مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته بل خبر جاء به التوقيف فقلنا له به ونفينا عنه التكييف إذ ليس كمثله شيء؛ فالعرش خلق مخلوق تحمله الملائكة ولا يتسحيل أن يماسوه إذا حملوه، وحامل العرش وحامل حملته هو الله تعالى وهاهنا انتهى الكلام على بحث الاستواء، وقد استوفيت الكلام عليه لشدة احتياج المسلمين المعتنين بدينهم إلى التطويل فيه وكشف النقاب عن مخدراته وقد حصل ذلك على أتم حالة، لله الكريم الحنان المنان الحمد والشكر.

* * *

خاتِمة

في رؤية الباري ﷻ يوم القيامة

وما يتعلق بها من الحجاب والكبرياء

وإنما ختمت بها الكتاب تفاؤلًا لأن يختم الله لي بها في جنة عدن فإنها آخر ما يتجلى الله به من النعيم لأهل الجنة، وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وسلف الأمة على إثباتها في الآخرة للمؤمنين، ولم يقع فيها اختلاف بين المسلمين إلا بعد ظهور المعتزلة فمنعوها، ويأتي إن شاء الله تعالى بعض كلامهم وأدلتهم.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وقد ترجم البخاري في باب الرؤية بهذه الآية.

وأما الأحاديث فقد جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على عشرين حديثًا، وأسند عن يحيى بن معين أنه قال: عندي سبعة عشر حديثًا في الرؤية صحاح، وأوصلها ابن القيم في «حادي الأرواح» إلى ثلاثين وأكثرها جياد، فمنها ما أخرجه الستة عن جرير بطرق قال: كنا عند النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: **«إِنَّكُم سَتَرَونَ رَبَّكُم كَمَا تَرَونَ هَذَا القَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنِ اسْتَطَعْتُم أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَنْ صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَافْعَلُوا»** اهـ.

وفي رواية عنه: **«إِنَّكُم سَتَرَونَ رَبَّكُم عَيَانًا»**، وفي رواية له: خرج علينا رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- ليلة البدر فقال: **«إِنَّكُم سَتَرَونَ رَبَّكُم يَومَ القِيَامَةِ كَمَا تَرَونَ هَذَا لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ»** اهـ.

ومنها ما أخرجه البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ» قالوا: لا يا رسول الله... إلخ قال: «فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ»، قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فَإِنَّكُم تَرَونَهُ كَذَلِكَ...» إلخ الحديث الطويل.

ومنها ما أخرجه البخاري وغيره أيضًا عن أبي سعيد الخدري قال: قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا»، قلنا: لا، قال: «فَإِنَّكُم لَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُم يَومَئِذٍ إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَتِهِمَا ثُمَّ قَالَ: يُنَادِي مُنَادٍ...» إلخ الحديث الطويل أيضًا اهـ.

ومنها ما أخرجه البخاري عن أنس في حديث الشفاعة الطويل: «فَأَسْتَأْذِنَ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي...» إلخ.

ومنها ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «مَا مِنكُم مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيسَ بَيْنَهُ وَبَينَهُ تُرْجُمَانٌ وَلَا حِجَابٌ يَحْجُبُهُ...» إلخ.

ومنها ما أخرجه البخاري وغيره عن أبي موسى عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- قال: «جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا مِنْ ذَهَبٍ وَمَا بَيْنَ القَومِ وَبَينَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِم إِلَّا رِدَاءَ الكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ».

ومنها ما أخرجه مسلم والترمذي عن صهيب عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أنه قال: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الجنَّةِ الجنَّةَ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُم فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الجنَّةَ وَتُنْجِنَا مِنَ النَّارِ قَالَ فَيَكْشِفُ اللهُ تَعَالَى

الحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيهِم مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِم»، ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس:٢٦].

ومنها حديث جابر عن ابن ماجه: «فَيَنْظُرُ إِلَيهِم وَيَنْظُرُونَ إِلَيهِ فَلَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى شَيْءٍ مِنَ النَّعِيمِ مَا دَامُوا يَنْظُرُونَ حَتَّى يُحْجَبَ عَنْهُم» اهـ. ومن هنا قيل:

فَيَنْسَوْنَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوهُ ... فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الاعْتِزَالِ

ومنها ما أخرجه أحمد والترمذي والدارقطني وابن جرير وابن المنذر والطبراني والبيهقي وعبد بن حميد وابن أبي شيبة وصححه الحاكم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: قال النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَمنْ يَنْظُرُ إِلَى جِنَانِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَنَعِيمِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرُرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفَ سَنَةٍ وَأَكْرَمَهُم عَلَى اللهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غُدوَةً وَعَشِيَّةً» ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فانظر هذا التفسير الوارد منه عليه الصلاة والسلام للآية الآتي الكلام عليها فإنه رافع لكل احتمال فيها فهو تفسير من أعلم الأولين والآخرين لا سيما بما أنزل عليه من كلام رب العالمين.

ومنها ما أخرجه الدارقطني والخطيب في تاريخه عن أنس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فقال: والله ما نسخها منذ أنزلها، يزورون ربهم تبارك وتعالى فيطعمون ويسقون ويطيبون ويحلون ويرفع الحجاب بينه وبينهم فينظرون إليه وينظر إليهم اهـ.

ومنها ما أخرجه عبد بن حميد عن إبراهيم بن الحكم بن أبان عن أبيه عن عكرمة: «انْظُرُوا مَاذَا أَعْطَى اللهُ عَبْدَه مِنَ النُّورِ فِي عَيْنَيهِ مِنَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ رَبِّهِ الكَرِيمِ عَيَانًا فِي الجَنَّةِ وَلَوْ جَعَلَ نُورَ الخَلْقِ فِي عَيْنَي عَبْدٍ ثُمَّ كُشِفَ عَنِ الشَّمْسِ سِترٌ وَاحِدٌ وَدُونَهَا سَبْعُونَ سِترًا مَا قَدَرَ عَلَى أَنْ يَنْظُرَ إِلَيهَا وَنُورُ الشَّمْسِ جُزْءٌ مِنْ

سَبعِينَ جُزْءًا مِنْ نُورِ الكُرْسِيِّ وَنُورُ الكُرْسِيِّ جُزْءٌ مِنْ سَبعِينَ مِنْ نُورِ العَرشِ وَنُورُ العَرشِ جُزْءٌ مِنْ سَبعِينَ جُزْءًا مِنْ نُورِ السِّترِ» اهـ.

وإبراهيم فيه ضعف، وأخرج عبد بن حميد أيضًا عن عكرمة من وجه آخر إنكار الرؤية، ويمكن الجمع بالحمل على غير أهل الجنة.

ومن الأحاديث المذكورة فيها الحجاب دون الرؤية ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «اتَّقِ دَعْوَةَ المظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيسَ بَيْنَهَا وَبَينَ الله حِجَابٌ»اهـ.

ومن الأحاديث المذكورة فيها الرداء دون الرؤية أيضًا الحديث القدسي الذي أخرجه الإمام أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه وابن أبي شيبة والبيهقي في الأسماء والصفات عن أبي هريرة قال النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم: «يَقُولُ اللهُ ﷻ: الكِبرِيَاءُ رِدَائِي وَالعَظَمَةُ إِزَارِي فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا قَذَفْتُهُ في النَّارِ» اهـ. عزاه في روح المعاني لمن ذكر وعزاه ابن الجوزي للبخاري ولم أطلع عليه فيه.

وأخرج مسلم من حديث أبي موسى قال: قام فينا رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- بخمس كلمات: «إِنَّ اللهَ لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ القِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ» اهـ. والسُّبُحات بضمتين أنوار وجهه تعالى اهـ.

وفي ابن الجوزي روى ابن عباس عن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إِنَّ أَهْلَ الجنَّةِ يَرَوْنَ رَبَّهُم تَعَالَى في كُلِّ جُمُعَةٍ في رِمَالِ الكَافُورِ وَأَقْرَبُهُم مِنهُ مَجلِسًا أَسْرَعُهُم إِلَيهِ يَومَ الجمُعَةِ» اهـ.

هذا جل ما وقفت عليه من الأحاديث.

وأبدأ بالكلام أولًا على الحجاب والرداء قبل الرؤية فأقول: قال ابن الجوزي:

هذا الحجاب للخلق عنه لأنه لا يجوز أن يكون محجوبًا؛ لأن الحجاب يكون أكبر مما يستره، وكما أنه لا يجوز أن يكون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا يصح أن يكون لذاته نهاية، وإنما المراد أن الخلق محجوبون عنه كما قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وفي فتح الباري عند حديث عدي بن حاتم السابق: «لَيسَ بَيْنَهُ وَبينَه تُرْجُمَانٌ وَلَا حِجَابٌ يَحْجُبُهُ» قال ابن بطال: معنى رفع الحجاب إزالة الآفة من أبصار المؤمنين المانعة لهم من الرؤية فيرونه لارتفاعها عنهم بخلق ضدها فيهم ويشير إليه قوله تعالى في حق الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝﴾ [المطففين: ١٥]، وقال الحافظ صلاح الدين العلائي في شرح قوله في قصة معاذ: «وَاتَّقِ دَعْوَةَ المَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيسَ بَينَهَا وَبَينَ الله حِجَابٌ» المراد بالحاجب والحجاب نفي المانع من الرؤية كما نفى عدم إجابة دعاء المظلوم ثم استعار الحجاب للرد فكان نفيه دليلًا على ثبوت الإجابة، والتعبير بنفي الحجاب أبلغ من التعبير بالقبول؛ لأن الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود فاستعير نفيه لعدم المنع، ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخييلية وهي أن يشترك شيئان في وصف ثم يعتمد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفًا فيثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر، فيثبت ذلك للمستعار مبالغة في إثبات المشترك.

قال: وبالحمل على هذه الاستعارة التخييلية يحصل التخلص من مهاوي التجسيم.

قال: ويحتمل أن يراد بالحجاب استعارة محسوس لمعقول؛ لأن الحجاب حسي والمنع عقلي.

قال: وقد ورد ذكر الحجاب في عدة أحاديث صحيحة والله تعالى منزه عما يحجبه، إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس، ولكن المراد بحجابه منع أبصار

خلقه وبصائرهم بما شاء متى شاء كيف شاء وإذا شاء، كشف ذلك عنهم.

قال ويؤيده قوله في الحديث الذي بعده: «وَمَا بَيْنَ القَـومِ وَبَـينَ أَنْ يَنْظُـرُوا إِلَى رَبِّهِم إِلَّا رِدَاءَ الكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ» فإن ظاهره غير مراد قطعًا فهي استعارة جزمًا، وقد يكون المراد بالحجاب في بعض الأحاديث الحجاب الحسي لكنه بالنسبة للمخلوقين والعلم عند الله تعالى.

وفي ابن حجر عند حديث معاذ: «ليس بينها وبين الله حجاب» أي ليس لها صارف يصرفها ولا مانع يمنعها والمراد أنها مقبولة وإن كان عاصيًا كما جاء في حديث أبي هريرة عند أحمد مرفوعًا: «دَعَوةُ المظْلُـومِ مُـسْتَجَابَةٌ وَإِنْ كَـانَ فَـاجِرًا فَفُجُورُهُ عَلَى نَفْسِهِ» وإسناده حسن وليس المراد أن لله تعالى حجابًا يحجبه عن الناس.

وقال الطيبي: قوله «اتق دعوة المظلوم» تذييل لاشتماله على الظلم الخاص من أخذ الكرائم وقوله «فإنه ليس بينها وبين الله حجاب» تعليل للاتقاء وتمثيل للدعاء كمن يقصد دار السلطان متظلمًا فلا يحجب اهـ.

ونقل الطيبي أيضًا في شرح حديث أبي موسى عند مسلم المار: «حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتِ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ» إن فيه إشارة إلى أن حجابه خلاف الحجب المعهودة فهو محتجب عن الخلق بأنوار عزه وجلاله وأشعة عظمته وكبريائه، وذلك هو الحجاب الذي تدهش دونه العقول وتبهت الأبصار وتتحير البصائر، فلو كشفه فتجلى لما وراءه بحقائق الصفات وعظمة الذات لم يبق مخلوق إلا احترق ولا منظور إلا اضمحل.

وأصل الحجاب الستر الحائل بين الرائي والمرئي والمراد به هنا منع الأبصار عن الرؤية له بما ذكر فقام ذلك المنع مقام الستر الحائل فعبر به عنه، وقد ظهر من نصوص الكتاب والسنة أن الحالة المشار إليها في هذا الحديث هي في دار الدنيا

المعدة للفناء دون دار الآخرة المعدة للبقاء، والحجاب في هذا الحديث وغيره يرجع إلى الخلق لأنهم هم المحجوبون عنه لا إليه تعالى كما قال القائل:

وَكُنَّا حَسِبْنَا أَنْ لَيْلَى تَبَرْقَعَتْ   وَأَنَّ حِجَابًا دُونَهَا يَمْنَعُ اللَّثْمَا

فَلَاحَتْ فَلَا وَاللهِ مَا ثَمَّ حَاجِبٌ   سِوَى أَنْ طَرْفِي كَانَ عَنْ حُسْنِهَا أَعْمَى

وقال النووي: أصل الحجاب المنع من الرؤية، والحجاب في حقيقة اللغة الستر وإنما يكون في الأجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فعرف أن المراد المنع من رؤيته، وذكر النور لأنه يمنع من الإدراك في العادة لشعاعه، والمراد بالوجه الذات وبها انتهى إليه بنصره جميع المخلوقات لأنه سبحانه محيط بجميع الكائنات، وقد مر قول القاموس أن السبحات أنوار وجهه تعالى وقال أيضًا سبحة الله جلاله، وبهذا فسر ابن الجوزي السبحات في الحديث المار فقال: والسبحة جلال وجهه، ومنه قوله «سبحان الله» إنما هو تعظيم له وتنزيه.

وقال المازري في حديث أبي موسى السابق: «مَا بَيْنَ القَومِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِم إِلَّا رِدَاءَ الكِبرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ» كان النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم الأشياء المعنوية إلى الحس ليقرب تناولهم لها فعبر عن زوال الموانع ورفعه عن الأبصار بذلك، وقال عياض: كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرًا وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها ومنه قوله تعالى: ﴿جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤] فمخاطبة النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه، فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزه عن الذي يقتضيه ظاهرها إما أن يكذب نقلتها وإما أن يؤولها كأن يقول: استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع إدراك أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فإذا شاء تقوية

أبصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته اهـ.

وقال الطيبي: قوله (على وجهه) حال من (رداء الكبرياء) وقال الكرماني: هذا الحديث من المتشابهات، فإما مفوض وإما مؤول بأن المراد بالوجه الذات، والرداء صفة من صفة الذات اللازمة المنزهة عما يشبه المخلوقات ثم استشكل ظاهره بأنه يقتضي أن رؤية الله غير واقعة، وأجاب بأن مفهومه بيان قرب النظر إذ رداء الكبرياء لا يكون مانعًا من الرؤية فعبر عن زوال المانع عن الإبصار بإزالة الرداء، وحاصله أن رداء الكبرياء مانع عن الرؤية، فكأن في الكلام حذفًا تقديره بعد قوله: (إلا رداء الكبرياء) فإنه يمن عليهم برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر إليه، فكان المراد أن المؤمنين إذا تبوءوا مقاعدهم من الجنة لولا ما عندهم من هيبة ذي الجلال لما حال بينهم وبين الرؤية حائل، فإذا أراد إكرامهم حفهم برأفته وتفضل عليهم بتقويتهم على النظر إليه سبحانه، وفي حديث صهيب المار في تفسير: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ ما يدل على أن المراد برداء الكبرياء في حديث أبي موسى الحجاب المذكور في حديث صهيب وأنه سبحانه يكشف لأهل الجنة إكرامًا لهم اهـ.

وقال القرطبي: في المفهم: الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما في الحديث الآخر: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري» وليس المراد الثياب المحسوسة لكن المناسبة أن الرداء والإزار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب عبر عن العظمة والكبرياء بهما، فمعنى حديث: «إلا رداء الكبرياء» على وجهه هو أن مقتضى عزة الله تعالى واستغنائه ألا يراه أحد، لكن رحمته للمؤمنين اقتضت أن يريهم وجهه كمالًا للنعمة، فإذا زال المانع فعل منهم خلاف مقتضى الكبرياء فكأنه رفع عنهم حجابًا كان يمنعهم اهـ.

وقال أبو سليمان الخطابي في حديث: «الكبرياء ردائي» الكبرياء والعظمة

صفتان لله تعالى اختص بهما لا يشركه فيهما أحد ولا ينبغي لمخلوق أن يتعاطاهما؛ لأن صفة المخلوق التواضع والتذلل، وضرب الرداء والإزار مثلًا يقول -والله تعالى أعلم- كما لا يشرك الإنسان في ردائه وإزاره أحد كذلك لا يشركه في الكبرياء والعظمة مخلوق.

وقوله (على وجهه في جنة عدن) قال ابن بطال: لا تعلق للمجسمة في إثبات المكان لما ثبت من استحالة أن يكون سبحانه جسمًا وحالًّا في مكان فيكون تأويل الرداء الآفة الموجودة لأبصارهم المانعة لهم من رؤيته وإزالتها فعل من أفعاله يفعله في محل رؤيتهم له فلا يرونه ما دام ذلك المانع موجودًا، فإذا فعل الرؤية زال ذلك المانع وسماه رداء التنزيه في المنع منزلة الرداء الذي يحجب الوجه عن رؤيته فأطلق عليه الرداء مجازًا.

وقوله (في جنة عدن) راجع إلى القوم.

قال عياض: معناه راجع إلى الناظرين؛ أي وهم في جنة عدن لا إلى الله فإنه لا تحويه الأمكنة سبحانه.

وقال القرطبي: يتعلق بمحذوف في موضع الحال من القوم مثل: كائنين في جنة عدن.

وقال الطيبي: قوله (في جنة عدن) متعلق بمعنى الاستقرار في الظرف فيفيد بالمفهوم انتفاء هذا الحصر في غير الجنة وإليه أشار التوربشتي بقوله يشير إلى أن المؤمن إذا تبوأ مقعده والحجب مرتفعة والموانع التي تحجب عن النظر إلى ربه مضمحلة إلى ما يصدهم من الهيبة كما قيل:

أَشْتَاقُهُ فَإِذَا بَدَا أَطْرَقْتُ مِنْ إِجْلَالِهِ

فإذا حفهم برأفته ورحمته رفع ذلك عنهم تفضلًا منه عليهم اهـ.

وما قيل في هذا الحديث من رجوع في جنة عدن إلى القوم لا إلى الله يقال مثله

في حديث ابن عباس السابق عن ابن الجوزي من قوله: «يرون ربهم في كل جمعة في رمال الكافور» فقوله (في رمال الكافور) إشارة إلى الحاضرين ثم في رمال الكافور، وقوله فيه (وأقربهم منه) يعني أحظاهم عنده اهـ ما قيل في الحجاب والرداء.

ثم نشرع في الكلام على الرؤية فأقول:

حاصل اختلاف الناس في رؤية الله تعالى يوم القيامة أربعة أقوال:

قال أهل الحق: يراه المؤمنون يوم القيامة دون الكفار.

وقالت الخوارج والمعتزلة والجهمية: هي ممتنعة لا يراه مؤمن ولا كافر ويأتي ما احتجت به المعتزلة.

وقالت السالمية من أهل البصرة: يراه الجميع المؤمن والكافر قائلين إن في الخبر دليلًا على أن الكفار يرون الله يوم القيامة من عموم اللقاء والخطاب، وقال بعضهم: يراه بعض دون بعض، واحتجوا بحديث أبي سعيد حيث جاء فيه أن الكفار يتساقطون في النار إذا قيل لهم ألا تردون، ويبقى المؤمنون وفيهم المنافقون فيرونه لما ينصب الجسر ويتبعونه ويعطى كل إنسان منهم نوره ثم يطفأ نور المنافقين، وأجابوا عن قوله: ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] بأنه بعد دخول الجنة وهو احتجاج مردود، فإن بعد هذه الآية ﴿ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا ٱلْجَحِيمِ﴾ [المطففين: ١٦] فدل على أن الحجب وقع قبل ذلك، وأجاب بعض العلماء بأن الحجب يقع عند إطفاء النور، ولا يلزم من كونه يتجلى للمؤمنين ومن معهم ممن أدخل نفسه فيهم أن تعمهم الرؤية لأنه أعلم بهم فينعم على المؤمنين برؤيته دون المنافقين كما يمنعهم من السجود والعلم عند الله.

القول الرابع: قال صاحب كتاب التوحيد: من الكفار من يراه رؤية امتحان لا يجدون فيها لذة كما يكلمهم بالطرد والإبعاد، قال: وتلك الرؤية قبل أن

يوضع الجسر بين ظهراني جهنم اهـ.

وقد تمسك أهل السنة في رؤية المؤمنين يوم القيامة لله تعالى بما مر من الأحاديث الصحيحة وبالآية المتقدمة من قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وآيات أخر غيرها وكفى في الاستدلال بآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] تفسير النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم لها في الحديث السابق بالنظر إلى وجه الله الكريم فإنه قال: ناضرة بالبياض والصفاء ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] قال: تنظر كل يوم في وجه الله؛ فأي دليل يحتاج إليه مع هذا التفسير من صاحب الشرع المنزل عليه- صلى الله تعالى عليه وسلم؟!

ومر أيضًا ما أخرجه الدارقطني عن أنس من أنه عليه الصلاة والسلام أقرأه تلك الآية وفسرها له بذلك، وأخرج الطبري بسند صحيح عن عكرمة في هذه الآية قال تنظر إلى ربها نظرًا، وأخرج أيضًا عن الحسن قال: تنظر إلى الخالق وحق لها أن تنظر، وأخرج أبو العباس السراج في تاريخه عن عمرو بن أبي سلمة قال: سمعت مالك بن أنس قيل له: يا أبا عبدالله قول الله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يقول قوم إلى ثوابه قال: كذبوا فأين هم عن قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

وقد أخرج عبد بن حميد هذا التفسير عن مجاهد فقال: ناظرة تنظر الثواب، وبالغ ابن عبدالبر في رد الذي نقل عن مجاهد وقال: هو شذوذ اهـ.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فقد روي عن أبي بكر وعلي وابن عباس وحذيفة وابن مسعود وأبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنهم أجمعين أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله الكريم، وقد مر لك حديث مسلم والترمذي عن صهيب أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- فسرها بذلك والحديث أخرجه أيضًا مع مسلم والترمذي أحمد والطيالسي وابن

ماجه وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن خزيمة وابن حبان وأبو الشيخ والدارقطني وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن صهيب قال في روح المعاني: وقول الزمخشري- عامله الله تعالى بعدله- إن هذا الحديث مرقوع- بالقاف- أي مفترى لا يصدر إلا عن رقيع فإنه متفق على صحته.

قال: وحكاية البيضاوي لهذا التفسير بقيل لا ينبغي صدوره منه فهي قد جاء في تفسيرها غير هذا لكن ليس في هذه الدرجة من الصحة ولا رفع فيه صريحًا، وقد جمع بعض العلماء بأنه لا مانع من أن يمن الله تعالى عليهم بكل ما ذكر، ويصدق عليه أنه زيادة على ما منَّ به عليهم من الجنة وأيد ذلك بما أخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي عن سفيان أنه قال ليس في تفسير القرآن اختلاف إنما هو كلام جامع يراد به هذا وهذا اهـ.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فقد أخرج البيهقي في الرؤية والطبري والديلمي عن عليٍّ وغيره عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] قال: هو النظر إلى وجه الله الكريم، وأخرج ابن المنذر وجماعة عن أنس أنه قال في ذلك أيضًا: يتجلى لهم الرب تبارك وتعالى في كل جمعة، وجاء في حديث أخرجه الشافعي في الأم وغيره أن يوم الجمعة يدعى يوم المزيد وقيل المزيد أزواج من الحور العين عليهن تيجان أدنى لؤلؤة منها تضيء ما بين المشرق والمغرب وعلى كلٍّ سبعون حلة، وأن الناظر لينفذ بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك اهـ.

ولنرجع إلى إتمام الكلام على آية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] فإنها رَبْع عِزَّة، قال البيهقي: وجه الدليل منها أن قوله: ناضرة- بالضاد المعجمة- الساقطة الرأس من النضرة بمعنى السرور، ولفظ ناظرة- بالظاء المعجمة المشالة- يحتمل في كلام العرب أربعة أشياء: نظر التفكر

والاعتبار كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧] ونظر الانتظار كقوله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: ٤٩] ونظر التعطف والرحمة كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧] ونظر الرؤية كقوله تعالى: ﴿يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ﴾ [محمد: ٢٠] والثلاثة الأول غير مرادة.

أما الأول: فإن الآخرة ليست بدار استدلال.

وأما الثاني: فلأن في الانتظار تنغيصًا وتكديرًا، والآية خرجت مخرج الامتنان والبشارة وأهل الجنة لا ينتظرون شيئًا لأنه مهما خطر لهم أتوا به.

وأما الثالث: فلا يجوز لأن المخلوق لا يتعطف على خالقه فلم يبق إلا نظر الرؤية، وانضم إلى ذلك أن النظر إذا كان مع الوجه انصرف إلى نظر العينين اللتين في الوجه ولأنه هو الذي يتعدى بـ(إلى) كقوله تعالى: ﴿يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾.

قلت: والنظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن ولكنه لم يقرن ألبتة بحرف (إلى) كقوله تعالى: ﴿نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] فالنظر المقرون بحرف (إلى) المعدى إلى الوجوه ليس إلا بمعنى الرؤية والدليل عليه أن وروده بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعًا للاشتراك، وأما قول الشاعر:

وُجُوهٌ نَاظِرَاتٌ يَومَ بَدْرٍ ... إِلَى الرَّحْمَنِ تَنْتَظِرُ الخَلَاصَ

فهو موضوع من المعتزلة والرواية الصحيحة يوم بكر، والمراد بهذا الرحمن مسيلمة الكذاب لأنهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخليص من الأعداء وأما قول الآخر:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيكَ مِنْ مَلِكٍ ... وَالبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعَمَا

فالجواب عنه أن قوله: وإذا نظرت إليك، لا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار لأن مجرد الانتظار لا يستعقب العطية بل المراد منه وإذا سألتك؛ لأن النظر إلى الإنسان مقدمة المكالمة فجاز التعبير عنه به وقالوا إن كلمة (إلى) هنا ليس المراد منها حرف التعدي بل واحد الآلاء بمعنى النعمة مفعول لناظرة بمعنى منتظرة مقدم عليها.

والجواب أن (إلى) على هذا القول تكون اسمًا للماهية التي يصدق عليها أنها نعمة، فعلى هذا يكفي في تحقق مسمى هذه اللفظة أي جزء فرض من أجزاء النعمة، وإن كان في غاية القلة والحقارة، وأهل الجنة في غاية النعم العظيمة المتكاملة، ومن كان حاله كذلك كيف يبشر بأنه يكون في توقع شيء ينطلق عليه اسم النعمة.

فمثال هذا أن يبشر سلطان الأرض بأنه سيصير حالك في العظمة والقوة بعد سنة بحيث تكون متوقعًا لحصول اللقمة الواحدة من الخبز والقطرة الواحدة من الماء، وكما أن ذلك فاسد من القول فكذلك هذا، وهَبْ أن النظر المعدى بحرف (إلى) المقرون بالوجوه جاء في اللغة بمعنى الانتظار لكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه؛ لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في الدنيا فلابد وأن يحصل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول لأن ذلك معلوم بالعقل.

وأيضًا إذا كانت الآية في حق أهل الجنة المستقرين في أكمل النعيم فأي شيء يتظرونه غير رؤية الباري جل جلاله، فبطل ما ذكروه من التأويل، وإذا ثبت أن ناظرة هنا بمعنى رائية اندفع قول من زعم أن المعنى ناظرة إلى ثواب ربها؛ لأن الأصل عدم التقدير ففيه ترك للظاهر من غير دليل.

وقول المعتزلة إنما صرنا إليه لقيام الدلائل النقلية والعقلية على أن الله تعالى لا

يرى باطل لما مر من النقلية وما يأتي من النقلية والعقلية، وقد أيد منطوق الآية في حق المؤمنين بمفهوم الآية الأخرى في حق الكافرين أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيدها بالقيامة في الآيتين إشارة إلى أن الرؤية تحصل للمؤمنين في الآخرة دون الدنيا اهـ.

وهذه الآية أولها المعتزلة أيضًا بأن النظر المقرون بحرف (إلى) ليس اسمًا للرؤية بل لمقدمة الرؤية وهي تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، واستدلوا على هذا بوجوه منها قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] أثبت النظر حال عدم الرؤية فدل على أن النظر غير الرؤية، ومنها أن النظر يوصف بما لا توصف به الرؤية يقال: نظرًا شزرًا، ونظر غضبان، ونظر راضٍ؛ وكل ذلك لأجل أن حركة الحدقة تدل على هذه الأحوال ولا توصف الرؤية بشيء من ذلك فلا يقال: رآه شزرًا أو رآه رؤية غضبان أو رؤية راضٍ، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] ولو قال: لا يراهم كفر، فلما نفى النظر ولم ينفِ الرؤية دل على المغايرة، ومنها أن قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] معناه أنها تنظر إلى ربها خاصة ولا تنظر إلى غيره لأن هذا هو معنى تقديم المعمول كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾ ، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣] إلى غير ذلك من الآيات، ومعلوم ضرورة أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر فكيف يدل التقديم على معنى الاختصاص فيها؟ إلى غير هذا مما أوردوه.

والجواب عما ذكروه من أن النظر اسم لتقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته ثلاث آيات فإنها كافية في إبطال ما قالوه:

الأولى: قوله تعالى إخبارًا عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإنها دالة على أن النظر هو الرؤية من وجهين:

أحدهما: هو أنه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لاقتضت الآية أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى جهة ومكانًا وذلك محال.

الثاني: هو أنه جعل النظر أمرًا مرتبًا على الإرادة فيكون النظر متأخر عن الإرادة وتقليب الحدقة غير متأخر عن الإرادة، فوجب ألا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلى جانب المرئي، وأيضًا لو سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لكنا نقول لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية إطلاقًا لاسم السبب على المسبب، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار؛ لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار اهـ.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] فيمتنع شرعًا وعقلًا أن يقال فيه: لا يقلب الحدقة إلى جهتهم لامتناع الجارحة شرعًا وعقلًا في حقه، ولو قالوا: لا ينظر إليهم نظر رحمة كان ذلك جوابًا لنا عما قالوه اهـ.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] التي نحن في معرضها لأنها يستحيل أن يكون معناها تقليب الحدقة نحو المرئي لما فيه من إثبات الجهة لله تعالى كما مر، وقد مر بطلان إمكان كونها بمعنى منتظرة فلم يبق إلا أنها بمعنى رائية كما هو الحق المصرح به في الأحاديث الصحاح فيما مر.

والجواب عن قولهم أنها لا يصح أن تكون بمعنى رائية لإفادة تقديم المعمول الاختصاص ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر هو أنا نلتزم إفادته هنا الاختصاص وإن كان للتقديم معنى سواه؛ وذلك لأن النظر إلى غيره تعالى في جنب النظر إليه سبحانه لا يعد نظرًا كما قيل في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ

ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢]، ولأنها حين تراه تعالى تكون مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه، وقد مر في الحديث: «يَنْظُرُونَ إِلَيهِ فَلَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى شَيْءٍ مِنَ النَّعِيمِ مَا دَامُوا يَنْظُرُونَ إِلَيهِ حَتَّى يَحْجُبَهُم عَنْهُ»، وكثيرًا ما يحصل نحو هذا للعارفين فيستغرقون في بحار الحب وتستولي على قلوبهم أنوار الكشف فلا يلتفتون إلى شيء من جميع الكون قال الشاعر:

فَلَمَّا اسْتَبَانَ الصُّبْحُ أَدْرَجَ ضَوءَهُ ... بِأَسْفَارِهِ أَنْوَارُ ضَوءِ الكَوَاكِبِ

والحاصل أن أدلة السمع طافحة بوقوع ذلك لأهل الإيمان في الآخرة دون غيرهم ومنع ذلك في الدنيا إلا أنه اختلف في نبينا- صلى الله تعالى عليه وسلم- فمذهب ابن عباس وكثير من الصحابة أنه رآه بعيني رأسه، ومذهب عائشة أنه لم يره، وما ذكروه من الفرق بين الدنيا والآخرة من أن أبصار أهل الدنيا فانية فلا ترى الباقي وأبصار أهل الآخرة باقية فتراه- جيد لكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له قاله في الفتح.

قلت: ولا يبعد عندي أن تكون رؤية النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- له تعالى غير داخلة في الرؤية الدنيوية لأنها واقعة في العالم العلوي الذي هو مخالف للعالم السفلي، ومن الأدلة السمعية عند أهل السنة سؤال موسى عليه السلام لها بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فالآية دالة على إمكان الرؤية من وجهين:

الأول: سؤال موسى لها إذ معلوم أنه عليه الصلاة والسلام لا يجهل ما هو مستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فتعين أنه لم يسأل إلا جائزًا؛ إذ سؤال ما يستحيل ممنوع، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل ممنوع.

وإذا قيل: إنه لم يكن عالمًا باستحالتها، لزم أن يكون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفًا من علومهم أعلم بالله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز من كليم الله تعالى، والقول بهذا في غاية الجهل والرعونة وحيث بطل القول بالاستحالة تعين القول

بالجواز.

والوجه الثاني: من وجهي الآية هو أن فيها تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اهـ.

واعترضت المعتزلة على استدلال أهل السنة بها باعتراضات واهية ذكرها في روح المعاني وذكر الجواب عنها اهـ.

وقال ابن بطال: تمسكت المعتزلة ومن قال بقولهم بمنع الرؤية بأن الرؤية توجب كون المرئي محدثًا وحالًا في مكان وجهة، والله تعالى منزه عن ذلك، واتفقوا على أنه تعالى يرى عباده فهو راءٍ لا من جهة، قال: وما تمسكوا به فاسد لقيام الأدلة على أن الله تعالى موجود والرؤية في تعلقها بالمرئي بمنزلة العلم في تعلقه بالمعلوم، فإذا كان تعلق العلم بالمعلوم لا يوجب حدوثه فكذلك المرئي.

قال: وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وبقوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ووجه تعلقهم بالأولى هو أنهم جعلوا الرؤية إدراكًا بالبصر ولا شيء من إدراك البصر يتعلق به سبحانه فالإدراك والرؤية عندهم متحدان.

والجواب عما قالوه من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الإدراك غير الرؤية لأن الإدراك الإحاطة بالشيء المدرك والرؤية لا إحاطة فيها، فالإدراك أخص من النظر ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فالإحاطة منفية في حقه تعالى مطلقًا في الدنيا والآخرة، كان إدراكه سبحانه وتعالى بالبصر أو العلم أو غيرهما من صفات الإدراك.

الثاني: على أن الإدراك والرؤية متحدان فالمراد لا تدركه الأبصار في الدنيا جمعًا بين الأدلة المصرحة برؤية المؤمنين له في الآخرة.

الثالث: هو أن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] هو من باب الكل أي الحكم على المجموع لا من باب الكلية أي الحكم على كل فرد، ووجه

هذا أن الأبصار جمع محلى بأل فهو من صيغ العام، والسلب إذا دخل على عام أفاد سلب عمومه لا عموم السلب عن كل فرد من أفراده، وسلب العموم كل لا كلية، فمعنى لا تدركه الأبصار لا تدركه ولا تحيط به الأبصار كلها، لأن بعضها محجوب عنه قطعًا، قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] ولا يلزم من تعلق النفي بالكل تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم للأدلة الشرعية المتضافرة بأنهم يرون ربهم في الآخرة فلا معارضة بينها وبين هذه الآية، بل قد تمسك بعض العلماء بدلالة (لا تدركه الأبصار) على جواز الرؤية ووجه بأنها سيقت في مقام التمدح، والتمدح بنفيها يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء، ولو كانت مستحيلة لم يكن في نفيها مدح اهـ.

ووجه تعلقهم بالآية الثانية هو أنهم قالوا: إن (لن) تفيد تأبيد النفي وتأكيده بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥] والمراد بها هنا التأبيد والمجاز والنقل خلاف الأصل، فوجب أن يقال: لن يرى موسى ربه أبدًا وغيره كذلك قياسًا عليه.

والجواب عما قالوه هو أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يدل على جواز رؤيته لأنها لو كانت ممتنعة لقال لن تصح رؤيتي، أو لا تمكن، أو لا أرى ونحوها، ألا ترى أن كل من كان في كمه حجر فظنه إنسان طعامًا فقال: أعطني هذا لآكله كان جوابه الصحيح: هذا لا يؤكل، وإن كان طعامًا فجوابه الصحيح: إنك لا تأكله، وقولهم: تفيد التأبيد ممنوع لقوله تعالى في شأن اليهود ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها وأيضًا قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ جواب لقول موسى: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي رؤية ناجزة في الدنيا، فجوابه بسلب رؤيته فيها خاصة إذ هو المسئول لموسى عليه السلام والأصل في الجواب المطابقة، ولما فيه أيضًا من الجمع بين الأدلة

ولأن نفي الشيء لا يقتضي إحالته مع ما جاء من الأحاديث الثابتة على وفق الآية، وقد تلقاها المسلمون بالقبول من لدن الصحابة والتابعين حتى حدث من أنكر الرؤية وخالف السلف، وأيضًا وقع الجواب هنا بنقيض المسئول وقد قيد بوقت معين فالأصل تقييد نقيضه به، ولذا قال المنطقيون: نقيض الوقتية نحو: زيد متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه القضية: زيد ليس متحرك الأصابع بالإمكان العام وقت الكتابة.

وأيضًا الآية وقع تقييد النفي فيها بالدنيا في الحديث صريحًا فقد أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال: «تلا رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم- هذه الآية: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فقال: **«قال الله تعالى: يا موسى إنه لا يراني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم»** اهـ.

وهذا ظاهر في أن مطلوب موسى عليه السلام الرؤية في الدنيا مع بقائه على حالته التي هو عليها حين السؤال من غير أن يعقبها صعق؛ لأن قوله ﷻ: إنه لا يراني حي... إلخ، لا ينفي إلا الرؤية في الدنيا مع الحياة لا الرؤية مطلقًا فمعنى (لن تراني) في الآية: لن تراني وأنت باقٍ على هذه الحالة لا لن تراني في الدنيا مطلقًا، فضلًا عن أن يكون المعنى لن تراني مطلقًا لا في الدنيا ولا في الآخرة، وقد روى أبو الشيخ عن ابن عباس حديثًا فيه: «يا موسى إنه لا يراني أحد فيحيى، قال موسى رب أن أراك ثم أموت أحب إليَّ من أن لا أراك ثم أحيا» اهـ.

ومما تمسكوا به أيضًا قوله- صلى الله تعالى عليه وسلم- في حديث سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان وفيه: **«أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»** قال بعضهم: فيه إشارة إلى انتفاء الرؤية وتعقب بأن المنفي فيه رؤيته في الدنيا لأن العبادة خاصة بها، فلو قال قائل: إن فيه إشارة إلى جواز

الرؤية في الآخرة لما أبعد اهـ.

قلت: عجبًا لهؤلاء المعتزلة يتطلبون دليل منع الرؤية من هذا الحديث الذي لا دلالة فيه ألبتة على منعها ويتركون الأخذ بالأحاديث الصحيحة الصريحة في جوازها كما مر فسبحان الهادي والمضل اهـ.

وقال القرطبي: اشترط النفاة في الرؤية شروطًا عقلية كالبنية المخصوصة والمقابلة، وانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئي، وزوال الموانع كالبعد والصغر المفرطين والحجاب الكثيف وسلامة الحاسة وكون الشيء لا تمتنع رؤيته احترازًا عن المعدوم، ونحو الروائح والطعوم والعلوم في خبط لهم وتحكم، وأهل السنة لا يشترطون شيئًا من ذلك سوى وجود المرئي وأن الرؤية إدراك يخلقه الله تعالى للرائي فيرى المرئي وتقترن بها أحوال يجوز تبدلها والعلم عند الله تعالى اهـ.

فالرؤية عند المعتزلة انبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئي وشرطوا لها الشروط المذكورة وقالوا إذا توفرت هذه الشروط وجبت الرؤية لأنها لو لم تجب عند ذلك لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شامخة أو شمس أو قمر ولا نراها وتجويز هذا سفسطة ومنع لضروري.

قالوا: فإذا وجبت الرؤية عند هذه الشروط فنقول إن ستة منها لا تتصور في حق الله تعالى لأنها لا تعقل إلا في الأجسام فبقي أن يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله سبحانه وتعالى ليس إلا سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث أن يرى، وهذان الشرطان حاصلان في الحال فيجب أن يرى الله تعالى وحيث لم ير علمنا أنه سبحانه تمتنع رؤيته لذاته سبحانه إذ لا مانع غير هذه الموانع المذكورة اهـ ما قالوه.

وأجاب الأشعرية عن شبهتهم بأوجه كثيرة منها أنا لا نسلم أن الرؤية بانبعاث الأشعة، بل نقول: إن الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلقه في جزء العين سمي إبصارًا، وفي جزء القلب سمي علمًا، وفي جزء الأذن سمي

سمعًا، وفي اللسان سمي ذوقًا، وفي جميع الجسم سمي حسًّا، واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بمحض اختيار الله تعالى، ولو اختار خلافه لكان كما اختاره تعالى واختصاص بعضها بكون المدرك في جهة وغير قريب جدًّا ولا بعيد جدًّا إنما هو بمحض اختياره تعالى ولو شاء لجعله يتعلق بالقريب جدًّا والبعيد جدًّا وبما ليس في جهة كتعلق العلم بها، وأيضًا لو كانت الرؤية بانبعاث الأشعة للزم ألا يرى الإنسان مثلًا إلا قدر حدقته؛ إذ لا تسع حدقته من الأشعة أكثر منها لكنه يرى دفعة أكثر من ذاته كلها بأضعاف مضاعفة فضلًا عن حدقته فدل على أنها ليست بما زعموا من انبعاث الأشعة.

وأجابوا بأن ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان على رؤية ما قابله ورد هذا بأنه يلزم ألا يرى من الهواء إلا قدر حدقته ومما يرد عليهم في انبعاث الأشعة عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا يناله من ذلك مع غيره إلا ما يناله منه وحده، ومما يرد عليهم أيضًا رؤية الأكوان مع أن الأشعة لم تتصل بها لأنها أعراض والأشعة أجسام، والعرض يستحيل عليه مماسة الأجسام له.

وأجابوا بأن المرئي ما اتصلت به الأشعة أو قام بما اتصلت به، فقال أهل السنة: يلزم أن ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به، وأجابوا بأن ذلك فيما يقبل الرؤية ورد عليهم بأن البعيد يرى دون لونه وهو قابل للرؤية، فيلزم أن يرى مع البعد وهو باطل بالمشاهدة ومما يرد عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير إذا علا في الجو، ورؤية النار على البعد دون ما دونها مع اتصال الأشعة به قبل اتصالها بالقرص أو بالنار اهـ.

الوجه الثاني: في إبطال ما قالوا هو إنما نمنع حصر الموانع فيما ذكروه فإن معتمدهم الاستقرار وهو لا ينتج القطع؛ إذ غايته عدم العلم لا علم العدم، ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الأشياء خلق معنى ضد ذلك

الشيء بل يجب اعتقاد هذا وإلا لما صح أن يكون الملك بحضرتنا ولا نراه وهو يخاطب النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - أو يقبض روح من فرغ أجله، وبهذا بطل قولهم: لو لم تجب عند الشروط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال لا نراها، وأيضًا نحن قاطعون بعدم وقوع هذا مع جوازه ومحل الضرورة الوقوع لا الجواز فليس كل جائز واقعًا، وليس كل ما قطع بعدمه ممتنعًا، وإنا نقطع بعدم جبال من ياقوت وكثبان من مسك بحضرتنا ونجوز وجودها، فأي دليل على امتناع ما ذكروه عقلًا ونحن لا نقدر أن نجزم بأنه ليس بحضرتنا ملك ولا جني إذ لم نرهما كيف وملك يقبض روح إنسان بحضرتنا ونحن لا نراه، وربما قال المشرف أو غيره إن رجالًا أحدقوا بي وأنا معاين لهم ونحن لا نراهم ولا نقدر على إنكار قوله ولا الحكم ببطلانه وامتناعه.

الوجه الثالث: ما يلزم على اشتراط المقابلة ألا يرى إلا قدر ذاته إذ لا يقابل أكبر منها، وما أجابوا به من أن الشعاع أعان على ذلك مر الجواب عنه، ومما يبطل به اشتراط المقابلة أيضًا رؤية الإنسان نفسه في المرآة والماء.

وأجابوا بأن الأشعة لم تتشبث فيهما لعدم التضريس أي الخشونة فانعكست إلى الرائي.

قلنا: يلزم حينئذ ألا يرى المرآة والماء لعدم تشبث الأشعة فيهما.

قالوا: إنما يرى صورة منطبعة لا نفسه.

قال أهل السنة: يلزم ألا تبعد الصورة المنطبعة فيهما ولا تقرب بسبب بعد الرائي أو قربه منهما ولا تتحرك بحركةٍ ضرورةَ قيامها بسطحي المرآة والماء فوجب ثبوتها بثباتهما واللازم باطل بالمشاهدة فملزومه وهو كون المرئي صورته لا نفسه باطل اهـ.

ومما يبطل ما أصلوه ويهدمه رؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية له تعالى ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة، وهذا وإن أجابوا عنه بأن الرؤيتين مختلفتان في

الحقيقة والقدم والحدوث فيجوز اختلافهما في اللوازم والأحكام، فالمطلوب منه عند أهل السنة أن الرؤية حاصلة منه تعالى لكل موجود بموافقتهم من غير وجود جهة ولا مقابلة ولا شعاع قطعًا وإن لم نطلع على كيفية رؤيته تعالى ولا يمكننا الاطلاع عليها اهـ.

واعلم أن أهل السنة اختلفوا في معنى الرؤية فقال ابن أبي شريف عن شيخه: الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئي يخلقه الله سبحانه وتعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة، فجاز أن يخلق الله تعالى هذا القدر بعينه بدون أن ينقص منه قدرًا من الإدراك من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلًا كما روي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «سَوُّوا صُفُوفَكُم فَإِنِّي أَرَاكُم مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي».

وكما نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة ولا جهة باتفاقنا، فالرؤية نسبة بين راءٍ ومرئي، فإن اقتضت عقلًا كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك وإن ثبت عدم ذلك في أحدهما ثبت مثله في الآخر فإن سلم كونها نسبة انتهض الاستدلال.

وأيضًا ما ثبت من رؤية النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- الجنة والنار من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب بينه وبينهما يبطل ما تخيلوه من الأشعة وعدم الموانع وإذا قالوا: إنها مثلت أو رفعت له، قلنا: ورد الحديث بمثلت وبأريت الذي هو صريح في الرؤية وهذا التفسير هو الأولى بالصواب اهـ.

القول الثاني: ما ذكره في أم البراهين وهو قريب من الأول فقال: البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى لا عن انبعاث أشعة يقوم بمحل ما أي محل من غير اشتراط بنية الحدقة، فلو خلقه الله سبحانه في العقب أو في أي محل شاء من الجسم لصح؛ لأن ذلك المعنى يقوم بجوهر فرد ولا أثر للجواهر المحيطة فيه فإنه إنما يقبل ما يقوم به من المعاني بنفسه، وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا

يصح أن تكون إحاطة الجواهر شرطًا في قيامه بـه؛ إذ الـشرط لابـد أن يوجـد في محل المشروط وإلا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه يتعلق ذلك المعنى بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب تعددها وما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها؛ لأن القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الإدراكات أو موانع تعددت بتعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات تردد، وسبب الخلاف هو أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد البصر كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والإرادات أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد البصر؟

الأول: رأي القاضي والأستاذ.

والثاني: هو التحقيق اهـ.

الثالث: قال قوم يحصل للرائي العلم بالله تعالى برؤية العين كما في غيره من المرئيات وهي على وفق قوله في الحديث: «كما ترون القمر» إلا أنه منزه عن الجهة والكيفية وذلك أمر زائد على العلم.

الرابع: قال بعضهم المراد بالرؤية العلم وعبر عنها بعضهم بأنها حصول حالة في الإنسان نسبتها إلى ذاته المخصوصة نسبة الأبصار إلى المرئيات، واعترض القول بأنها العلم بأنه حينئذ لا اختصاص لبعض دون بعض؛ لأن العلم لا يتفاوت، وتعقبه ابن التين بأن الرؤية بمعنى العلم تتعدى لمفعولين تقول: رأيت زيدًا فقيهًا: أي علمته، فإن قلت: رأيت زيدًا منطلقًا، لم يفهم منه إلا رؤية البصر، ويزيده تحقيقًا قوله في الحديث: «إنكم سترون ربكم عيانًا» لأن اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم اهـ.

وقوله في الحديث: «كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته» المراد به تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح وزوال الشك ورفع المشقة والاختلاف.

وقال ابن الأثير: قد يتخيل بعض الناس أن الكاف كاف التشبيه للمرئي وهو غلط وإنما هي كاف التشبيه للرؤية وهو فعل الرائي، ومعناه أنها رؤية مزاح عنها الشك مثل رؤيتكم القمر.

وقال البيهقي سمعت الشيخ أبا الطيب الصعلوكي يقول: تضامون- بضم أوله وتشديد الميم- يريد لا تجتمعون لرؤيته في جهة ولا ينضم بعضكم إلى بعض فإنه لا يرى في جهة، ومعناه بفتح أوله وتشديد الميم لا تتضامون في رؤيته بالاجتماع في جهة وهو بغير تشديد من الضيم معناه لا تظلمون فيه برؤية بعضكم دون بعض فإنكم ترونه في جهاتكم كلها وهو متعالٍ عن الجهة؛ لأن معنى الضيم الغلبة على الحق والاستبداد به قال والتشبيه برؤية القمر لتعين الرؤية دون تشبيه المرئي سبحانه وتعالى.

وقال الزين بن المنير: إنما خص الشمس بالذكر مع أن رؤية السماء بغير سحاب أكبر آية وأعظم خلقًا من مجرد الشمس والقمر لما خصا به من عظيم النور والضياء بحيث صار التشبيه بهما فيمن وصف بالجمال والكمال سائغًا شائعًا في الاستعمال.

وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة في الابتداء بذكر القمر قبل الشمس يعني في بعض الروايات كما في التوحيد متابعة الخليل فلما أمر باتباعه في الملة اتبعه في الدليل، فاستدل به الخليل على إثبات الوحدانية، واستدل به الحبيب على إثبات الرؤية، فاستدل كل منهما بمقتضى حاله؛ لأن الخلة تصح بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبًا إلا بالرؤية وفي عطف الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كافٍ لأن القمر لا يدرك وصفه الأعمى حسًّا بل تقليدًا، والشمس يدركها الأعمى بوجود حرها إذا قابلها وقت الظهيرة مثلًا فحسن التأكيد بها. قال: والتمثيل واقع في تحقيق الرؤية لا في الكيفية لأن الشمس والقمر متحيزان

والحق سبحانه منزه عن ذلك اهـ.

قال في الفتح: وليس في عطف الشمس على القمر إبطال لقول من قال في شرح حديث جرير: الحكمة في التمثيل بالقمر أنه تتيسر رؤيته للرائي بغير تكلف ولا تحديق يضر بالبصر بخلاف الشمس فإنها حكمة الاقتصار عليه، ولا يمنع ذلك ورود ذكر الشمس بعده في وقت آخر فإن ثبت أن المجلس واحد قدح في ذلك اهـ.

قلت: لم أفهم معنى لقول ابن أبي جمرة السابق فكما أمر باتباعه في الملة... إلخ، فإنه يفهم منه أن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- متبع لشريعة إبراهيم عليه السلام والنبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- أعظم المشرعين وخاتم المرسلين لم يكن متبعًا لشرع قبله، وإنما اختلف العلماء هل كان قبل البعثة متعبدًا بشرع أحد من الأنبياء أم لا؟ على أقوال نحو ثمانية، فالمراد من ملة إبراهيم المأمور- صلى الله تعالى عليه وسلم- باتباعه التوحيد ونفي الشريك، المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ولا خصوصية لإبراهيم في هذا الأمر بل ورد أمره- صلى الله تعالى عليه وسلم- باتباع جميع الأنبياء في أصول الدين المتحدة في جميع الشرائع فقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] إلى قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] وقال تعالى في سورة الأنعام بعد ذكر كثير من الأنبياء: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾، [الأنعام: ١٩] وقد ورد أن إبراهيم عليه السلام من شيعة نوح أي أتباعه في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الصافات: ٨٣] والمراد اتباعه في أصول الدين المتفقة في جميع الشرائع فلو كان المراد باتباعه له اتباعه له في شريعته يكون إبراهيم أيضًا مجددًا لشريعة نوح لا استقلال له بشرع، وهذا معلوم البطلان لا شيء أبطل منه إلا قول من قال إن النبي- صلى الله تعالى عليه وسلم- بعث

مجددًا لشريعة إبراهيم عليه السلام ليس له شرع منفرد به مستدلًّا بآية ﴿أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾، وهذا لا يصدر إلا من جاهل أحمق فكيف يصدر من عاقل فضلًا عن عالم؟!

إن أفضل الرسل المبعوث لسائر الأمم الذي لم تعم رسالة جميع الخلق إنسًا وجنًّا سوى رسالته الباقية شريعته إلى يوم القيامة يكون مجددًا لا منفردًا بشرع، سبحانك هذا بهتان عظيم، وإنما تكلمت على هذا البحث لما يقوله ويعتقده بعض الجهلة من أنهم على ملة إبراهيم معتقدين أن شريعته باقية جاهلين أن شريعة نبينا- صلى الله تعالى عليه وسلم- ناسخة لجميع الشرائع إلى يوم القيامة، ثم إنه قد مر لك معنى لا تضامون في الحديث وضبطه، وفي بعض النسخ هل تُضارُّون- بضم أوله وبالضاد المعجمة وتشديد الراء- بصيغة المفاعلة من الضر وأصله تضارَرون- بفتح الراء وكسرها- أي لا تضرون أحدًا ولا يضركم بمنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة، وجاء بتخفيف الراء من الضير وهو لغة في الضر: أي لا يخالف بعض بعضًا فيكذبه وينازعه فيضيره بذلك يقال: ضاره يضيره، وقيل المعنى لا تضايقون أي لا تزاحمون كما جاء في الرواية المارة لا تضامون، وقيل المعنى: لا يحجب بعضكم بعضًا عن الرؤية فيضر به.

وحكى الجوهري: ضرني فلان إذا دنا مني دنوًّا شديدًا.

وقال ابن الأثير: المراد المضارة بازدحام.

وقال النووي: أوله مضموم مثقلًا ومخففًا، وروي لا تضامون أو تضاهون بالشك ومعنى الذي بالهاء لا يشتبه عليكم ولا ترتابون فيه فيعارض بعضكم بعضًا، وفي رواية: هل تمارون- بضم أوله وتخفيف الراء- أي تجادلون في ذلك أو يدخلكم فيه شك من المرية وهو الشك، وجاء بفتح أوله وفتح الراء على حذف إحدى التائين، وفي رواية للبيهقي: تتمارون بإثباتهما اهـ.

فانظر هذه الألفاظ كلها الواردة في إزاحة الشك عن رؤية الله تعالى يوم القيامة تتعجب من قدرة الباري كيف أعمى المعتزلة ومن قال بقولهم مع هذه الأحاديث النافية للشك حتى أنكروا الرؤية وأرادوا إثبات نفيها بخرافات عقلية مر لك تزييفها وعدم استقامتها، والعقل قاضٍ بأن كل موجود يصح أن يُرى، وقد قامت البراهين العقلية والنقلية على أنه تعالى موجود متصف بصفات الكمال منزه عن صفات النقائص فتصح رؤيته تعالى عقلًا، وفي الدليل العقلي اعتراضات وردود عليها أعرضت عن جلبها لطولها وعدم الحاجة إليها فانظرها إن أردت في شرح كبرى الشيخ السنوسي للشيخ عليش.

قلت: وما مر عن ابن المنير من أن التشبيه بالشمس والقمر فيمن وصف بالجمال والكمال صار سائغًا شائعًا في الاستعمال يدل عليه ما جاء في الحديث الذي أخرجه أحمد عن أبي ريحانة ومسلم والترمذي عن ابن مسعود وأبو يعلى والبيهقي عن أبي سعيد والطبراني عن أبي أمامة وابن عمر وجابر من وصفه تعالى بالجمال، ولفظه عن رسول الله- صلى الله تعالى عليه وسلم: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ» اهـ.

وأصل الجمال تحسين الصور والأخلاق، والمراد بالجمال في حقه تعالى تمام الأوصاف المستحسنة اهـ.

ولتعلم أن مدار الدليل النقلي في متشابه صفات الباري وغيرها من جميع الصفات على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وها أنا أتكلم على معناها بما يوضح السبيل ويشفي العليل فأقول: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] قد مر لك في بحث الاستواء أن أول هذه الآية راد على المشبهة، وآخرها راد على المعطلة، وهاتان الفرقتان شاملتان لجميع فرق الضلال المخالفة في العقائد التوحيدية؛ فمعنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ

شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] نفي المشابهة من كل وجه، ويدخل في ذلك نفي أن يكون مثله سبحانه وتعالى شيء يزاوجه ﷻ، وهو وجه ارتباط هذه الآية بالتي قبلها من قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [الشورى: ١١] إلخ، وقيل: ليس مثله تعالى شيء في الشئون التي من جملتها التدبير البديع السابق فترتبط بما قبلها أيضًا، والمراد من (مثله) ذاته تعالى فلا فرق بين ليس كذاته شيء وليس كمثله شيء إلا أن الثاني كناية مشتملة على مبالغة، وهي أن المماثلة منفية عمن هو مثله وعلى صفته؛ فكيف عن نفسه؟ وإيضاح ذلك هو أنه تعالى موجود ولا يمكن نفي الموجود فإذا نفي مثل مثله؛ لزم نفي مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو تعالى مثل مثله فلم يصح نفي مثل مثله اهـ.

وبعبارة إيضاحه: هو أنه نفي للشيء بنفي لازمه؛ لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس كما يقال: ليس لأخي زيد أخ، فأخو زيد ملزوم والأخ لازمه لأنه لابد لأخي زيد من أخ هو زيد؛ فنفيت هذا اللازم والمراد نفي ملزومه أي ليس لزيد أخ؛ إذ لو كان له أخ لكان لذلك أخ هو زيد؛ فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل والمراد نفي مثله سبحانه وتعالى؛ إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله؛ إذ التقدير أنه موجود وهذا لا يستلزم وجود المثل؛ إذ الفرض كافٍ في المبالغة، ومثل هذا شائع في كلام العرب، قال أوس بن حجر:

لَيسَ كَمِثْلِ الفَتَى زُهَير ... خَلْقٌ يوازيه في الفَضَائِلِ

وقول الآخر:

وَقَتْلَى كَمِثْلِ جُذُوعِ النَّخِيلِ ... تَغَشَّاهُم مَسِيلٌ مُنْهَمِر

وقول الآخر:

سَعْدُ بنُ زَيدٍ إِذَا أَبْصَرتَ فَضْلَهُمُ ... مَا إِنْ كَمِثْلِهِم في النَّاسِ مِنْ أَحَد

وذكر ابن قتيبة وغيره أن العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول: «مثلك لا

يبخل» أي أنت لا تبخل على سبيل الكناية كما يقولون: «غيرك لا يجود» يريدون أنت تجود يستعملون هذا على سبيل الكناية من غير إرادة تعريض بغير ما أضيف إليه مثل وغير سواء كانا في الإيجاب نحو: مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب، وقول الشاعر:

غَيرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ   إِنْ قَاتَلُوا جَبُنُوا أَوْ حَدَّثُوا شَجُعُوا

أو في النفي نحو: مثلك لا يبخل وغيرك لا يجود؛ فلفظ المثل في حالة الإثبات أو النفي كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف إليه مثل أو نفيه عنه لأنه إذا ثبت الفعل لمن هو على أخص أوصافه أو نفي عنه وأريد أن من كان على الصفة التي هو عليها كان من مقتضى القياس أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا لزم الثبوت لذاته أو النفي عنها، ومن هذا المعنى قول القائل:

وَلَمْ أَقُلْ مِثْلَكَ أَعْنِي بِهِ   سِوَاكَ يَا فَرْدًا بِلَا مُشْبِهِ

والثاني: كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف إليه غير في النفي وعن سلبه عنه في الإيجاب؛ لأن نفي الجود عن غير المخاطب مثلًا يثبته للمخاطب لأن الجود موجود ولابد له من محل يقوم به، ولأن إثبات الانخداع للغير من غير قصد إلى إنسان معين غير المتكلم يتصف بالانخداع، ولا شك في ثبوت عدم الانخداع لأحد في الجملة يلزم منه سلب الانخداع عن المتكلم؛ فقد استعملا على سبيل الكناية، ولم يقصد ثبوت الفعل أو نفيه لإنسان مماثل أو مغاير لمن أضيف إليه كما في قوله: مثلك لا يجود اهـ.

وفي الكشف: إن فائدة هذه الكناية الدلالة على فضل إثبات لذلك الحكم المطلوب وتمكينه، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنه فرض جامع يقتضي ذلك؛ فإذا قلت: «مثلك لا يبخل» دل على أن موجب عدم البخل موجود بخلافه إذا قلت: أنت لا تبخل.

والثاني: أنه إذا جعل من جماعة لا يبخلون يكون أدل على عدم البخل لأنه جعل

معدودًا من جملتهم، ومن ذلك قولهم: قد أيفعت لداته: أي أترابه وأمثاله في السن، وقول رقية بنت أبي صيفي بن هاشم في سقيا عبدالمطلب: إلا وفيهم الطيب الطاهر لداته تعني رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - إلى غير ذلك اهـ.

وقيل: إن مثلًا بمعنى الصفة وشيئًا عبارة عنها أيضًا، والمعنى ليس كصفته تعالى صفة تنبيهًا على أنه تعالى وإن وصف بكثير مما يوصف به البشر فليست تلك الصفات له ﷻ حسب ما يستعمل في البشر، وقيل -وعليه الزجاج وابن جني والأكثرون: على أن الكاف زائدة للتأكيد، ورده ابن المنير بأن الكاف تفيد تأكيد التشبيه لا تأكيد النفي، ونفي المماثلة المهملة أبلغ من نفي المماثلة المؤكدة، وأجيب بأنه يفيد تأكيد التشبيه إن سلبًا فسلب وإن إثباتًا فإثبات؛ فيندفع ما أورده وإن كان الأول هو الوجه والمثل.

قال الراغب: أعم الألفاظ الموضوعة للمشابهة، وذلك أن الند يقال لما يشارك في الجوهر فقط، والشبه لما يشارك في الكيفية فقط، والمساوي لما يشارك في الكمية فقط، والشكل لما يشارك في القدر والمساحة فقط، والمثل عام في جميع ذلك، ولهذا لما أراد الله تعالى نفي التشبه من كل وجه خصه سبحانه بالذكر، وذكر الإمام الرازي أن المثلين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته، وحمل المثل في الآية على ذلك أي لا يساوي الله تعالى في حقيقة الذات شيء وقال: لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى في الصفات شيء؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذا يوصفون بكونهم معلومين مذكورين مع أن الله تعالى يوصف بذلك، وأطال الكلام في هذا المقام وكلامه متعقب بأن معنى ذلك أنه تعالى ليس له مماثل في ذاته وصفاته فلا يسد مسد ذاته تعالى ذات ولا مسد صفته - جلت - صفة، والصفة المراد بها الصفة الحقيقية الوجودية، ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله تعالى وقدرته أي ليسا سادين مسدهما اهـ.

وفي شرح جوهرة التوحيد: اعلم أن قدماء المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم

ذهبوا إلى أن المماثلة هي المشاركة في أخص صفات النفس، فمماثلة زيد لعمرو مثلًا عندهم مشاركته إياه في الناطقية فقط، وذهب المحققون من الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد وعمرو، ومن لازم الاشتراك في الصفة النفسية أمران:

أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع.

وثانيهما: أن يسد كل منهما مسد الآخر.

والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل، ونسب إلى الأشعري أنه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بأنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا: «زيد مثل عمرو في الفقه» إذا كان يساويه فيه ويسد مسده، وإن اختلفا في كثير من الأوصاف، وفي الحديث: «الحِنْطَةُ بِالحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ» وأريد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها، ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده التساوي في الوجه الذي به التماثل حتى إن زيدًا وعمرًا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان فيه وإلا فلا، فلا يخالف مذهب الماتريدية اهـ.

هذا آخر ما جمعته في تفسير هذه الآية من كتب البلاغة والتفسير محررًا من الحشو والتخليط غاية التحرير، وبانتهائه انتهى ما ألفته في متشابه صفات الجليل راجيًا منه تعالى قبوله ونفعه لكل جيل بعد جيل، وأن يثيبني عليه عند اللقاء الثواب الجزيل، وقد جاء بحمد الله تعالى مستوفيًا جامعًا لكل مرام. جمعًا لم يسبق إليه عالم من الأعلام. منحة من فتح الباري العليم العلام. يحار الطرف في عباراته المرصعة بترصيع الأقلام. ويسرح الذهن في رياض معانيه المتفتقة الأكمام. يجني ثمره ناظروه ولو كانوا من غير ذوي الأفهام. لا يعتاص اعتياص مغلق الكلام. والحمد لله المنعم على ما أنعم به من حسن الإتمام. والصلاة

والسلام على خاتم الأنبياء في البدء والختام. وعلى آله الطاهرين وأصحابه الناشرين بأسيافهم ألوية الإسلام. والتابعين لهم بإحسان إلى يوم يأتيهم الله في ظلل من الغمام. ونسأل الله تعالى الحليم المنان أن يمن علينا بالرجوع إلى المدينة المنورة عاجلًا والموت فيها على الإيمان. آمنين مطمئنين على حالة ترضي الرحمن. في ظل ظليل وارف نحن ومن يدور بنا من الأقارب والإخوان. وكان الفراغ منه ضحوة الإثنين تاسع شعبان بعمان- بفتح العين وتشديد الميم- عاصمة شرقي الأردن- بضمتين وتشديد النون- عام ١٣٤٩ تسع وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية، ومؤلفه محمد الخضر بن سيدي عبدالله بن سيدي أحمد الملقب بمايابي الجكني قبيلًا الشنقيطي إقليمًا المدني مهاجرًا وقرارًا عجل الله تعالى العود إليها سريعًا جهارًا اهـ.

تم ولله الحمد والمنة.

ولله در الجلال السيوطي حيث يقول:

فَوِّضْ أَحَادِيثَ الصِّفَا ... تِ وَلَا تُشَبِّهْ أَوْ تُعَطِّلْ

إِنْ رُمْتَ إِلَّا الخَوضَ فِي ... تَحْقِيقِ مُعْضِلَةٍ فَأَوِّلْ

إِنَّ المُفَوِّضَ سَالِمٌ ... مِمَّا تَكَلَّفَهُ المُؤَوِّلْ

* * *

الفهرس

الصفحة

الصفحة